

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

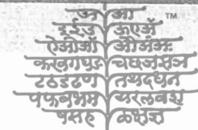
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष ५६ । अंक २-३ । नोव्हेंबर-डिसेंबर २००१





अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ५६ । अंक २-३ । **नोव्हेंबर-डिसेंबर २००१**
निज अश्विन-कार्तिक-मार्गशीर्ष, शके १९२३
किंमत रु. ६०/-
वार्षिक वर्गणी रु. २००/-

*नवभारत*ची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक-मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

* *नवभारत*, ऑक्टोबर, १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.



संपादकीय पत्रव्यवहार :
वसंत पळशीकर
संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ,
वाई – ४१२ ८०३ (जि. सातारा).

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री.ग. दीक्षित
व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ, ३१५ गंगापुरी,
वाई – ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाने या नियतकालिकाचा मंडळाच्या "नियतकालिकांचा स्थायी निधी" योजनेत समावेश केला असला तरी या नियतकालिकातील लेखकांच्या विचारांशी मंडळ व राज्य शासन सहमत असेलच, असे नाही.

या नियतकालिकाचा समावेश मंडळाच्या "नियतकालिकांचा स्थायी निधी", योजनेत करण्यात आलेला असून या नियतकालिकाच्या स्थायी निधीवर मिळणाऱ्या व्याजाच्या रकमेचा विनियोग या नियतकालिकाच्या प्रकाशनार्थ येणारा खर्च भागविण्यासाठी करण्यात येतो.

अनुक्रमणिका

नवभारत

अ नु क्र म

मुखपृष्ठ : सुजित पटवर्धन

जागतिक दहशतवाद, अमेरिका आणि भारत

वसंत पळशीकर

अफगाणिस्थानमधील तालिबान राजवटीवर दबाव आणणे आणि ओसामा बिन लादेन यांना जिवंत वा मृत अवस्थेत ताब्यात घेणे हे दोन उद्देश डोळ्यांसमोर ठेवून अमेरिकेने अफगाणिस्थानवर चढाई केली. सारा देश उजाड बनवून टाकण्याची विध्वंसक शक्ती अमेरिकेपाशी असल्याचे ध्यानात घेऊन लादेन यांना देश सोडून जाण्यास अफगाणिस्थानचे तालिबान सरकार त्यांना सांगेल वा भाग पाडेल, किंवा त्यांना अमेरिकेच्या स्वाधीन करील अशी आशा अमेरिकेने बाळगली होती असे दिसते. तालिबान आणि पाकिस्तान यांचे अनेक वर्षांचे अनेकपदरी घनिष्ठ अन्योन्यसंबंध ध्यानात घेता, पाकिस्तानला हाताशी धरून तालिबानला आपल्या आदेशाबरहुकूम वागण्यासाठी राजी करू शकू असे अमेरिकेला वाटले असले तर ते नवल नाही.

जागतिक दहशतवादाचे निर्मूलन करण्याचा आपला उद्देश असल्याचे अमेरिकेने जाहीर केले असले तरी, दहशतवाद्यांमधील एका विवक्षित गटाला नामशेष करण्यातच तूर्त अमेरिकेला खरा रस आहे ही गोष्ट उघड होती. अमेरिकेला शत्रू नंबर एक मानणाऱ्या इस्लामधर्मीय दहशतवादी संघटनांवर अमेरिकेचा रोख आहे. इस्लामधर्मीय पश्चिम आशियाई दहशतवादी संघटनांचा राजकीय उपद्रव मुख्यतः पश्चिम युरोपीय राष्ट्रांना होत आहे. एका मोठ्या गुंतागुंतीच्या राजकारणातला या संघटनांच्या राजकीय कृती एक भाग आहेत ही गोष्टही पुरेशी परिचित आहे. अमेरिकेच्या कारवाईला संयुक्त राष्ट्रसंघाच्या सुरक्षा समितीचाही पाठिंबा मिळाला आहे, याचे कारण युरोपबाहेरील अनेक देशांमध्येही दहशतवादी संघटनांचा उपद्रव त्या त्या देशांमधील राजवटींना होत असतो. पण सर्वांनाच हे ठाऊक आहे की, ही अमेरिकेची मुख्यत्वे करून अरब दहशतवादी संघटनांविरुद्ध, त्यातही विशेषेकरून ओसामा बिन लादेन व त्यांच्या अल्-कैदा या संघटनेविरुद्ध आणि त्यांना आश्रय दिल्यामुळे आश्रय देणाऱ्या तालिबान-विरुद्धची लढाई होती.

अफगाणिस्थानवर अंतिमतः आपले प्रभुत्व राहावे यामध्ये पूर्वीपासूनच अमेरिकेचे हितसंबंध गुंतलेले आहेत. १९व्या शतकामध्ये भारतीय उपखंडावर आपली राजवट प्रस्थापित केल्यावर इंग्रजांनी तत्कालीन झारशाही रशियाला शह देण्याच्या, तसेच आपले भारतीय साम्राज्य सुरक्षित करण्याच्या उद्देशाने अफगाणिस्थानला अंकित करण्यासाठी दोनतीन युद्धेही केली व अखेरीस स्वतंत्र पण अंकित अफगाणिस्थानची निर्मिती केली. जागतिक साम्राज्यसत्ता म्हणून ब्रिटनचा १९४५ नंतर अस्त झाल्यावर सोविएत रशियाविरुद्धच्या शीतयुद्धामध्ये अमेरिकेने ब्रिटनच्या अस्तामुळे निर्माण झालेली पोकळी भरून काढण्याची जबाबदारी स्वतःकडे घेतली. पश्चिम आशियाई क्षेत्रात रशियाचा चंचुप्रवेश होऊ नये याची खबरदारी घेतली. या काळात ब्रिटनची एक गौण भूमिका राहिली. या भूभागामध्ये खनिज तेलाचे प्रचंड साठे असल्याचा शोध लागल्यापासून तर हा सर्व भूभाग अंतिमतः आपल्या अंकित राहावा याविषयी अमेरिकेने कटाक्ष बाळगला आहे.

१९८० च्या दशकात सोविएत रशियाने काही काळ अफगाणिस्थानवर आपले वर्चस्व प्रस्थापित केले व या कामी लष्करी हस्तक्षेपाचाही मार्ग अवलंबिला. ही चाल अल्पकाळ यशस्वी ठरली. पण सोविएत रशियाला हुसकून बाहेर काढण्यासाठी अमेरिकेने धर्मवादी राजकारणाची पुष्टी करीत यादवी युद्धाला प्रोत्साहन दिले, आणि ते यशस्वी करण्यासाठी शस्त्रास्त्रांची, पैशाची अमाप मदतही केली. यासाठी अमेरिकेने पाकिस्तानचा मध्यस्थ म्हणून उपयोग करून घेतला. अफगाणिस्थानच्या राजकारणात व अर्थकारणात, मादक अंमली पदार्थांचे उत्पादन व चोरटा जागतिक व्यापार यात पाकिस्तानची गुंतवणूक पुष्कळ खोलवर व दूरवर पसरलेली आहे ही गोष्ट जगाला माहीतच आहे. अमेरिकेला यात यश आले, पण अफगाणिस्थानमध्ये मजबूत व स्थिर राजवट प्रस्थापित होऊ शकली नाही. याचे एक कारण हे असावे की, अफगाणिस्थान हे राष्ट्र-राज्य सांस्कृतिक-वांशिकदृष्ट्या

अनुक्रमणिका





एकजिनसी नाही. राजेशाही राजवटीत, राजघराण्याला विभिन्न जनजातींमध्ये असलेल्या अधिमान्यतेच्या आधारे, या बहुजिनसी देशात विभिन्न जनजातींमध्ये एक नाजुक तोल पारंपरिक नेतृत्वाला अवसर ठेवून राखला जात होता. आधुनिकतेच्या दिशेने समाजाची वाटचाल झाली, लोकशाही, समाजवाद यांसारख्या प्रागतिक विचारप्रणालींचा प्रभाव वाढला; 'राष्ट्रीय' अस्मितांचा परिपोष झाला, स्वयंनिर्णयाचा हक्क हा लोकांचा अविच्छेद्य मूलभूत हक्क आहे ही मान्यता रुजली, तशी राजेशाहीखाली परंपरेने स्थापित झालेला तोल ढासळणे अटळ होते. वर्तमानपत्रांमध्ये अलीकडे प्रसिद्ध होत असलेल्या विश्लेषक लेखांवरून असे मत बनते की, एकदा रशियाला बेदखल केल्यानंतर अमेरिकेने नंतरच्या यादवी युद्धातून आपले अंग काढून घेतले, आणि प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्षपणे पाकिस्तानला स्वतःला अनुकूल राजवट तेथे प्रस्थापित करून घेण्यास वाट मोकळी करून दिली. असेही म्हणावयास जागा आहे की, अफगाणिस्थान हा पाकिस्तानचा अंकित प्रदेश बनविण्यास अमेरिकेने हिरवा कंदील दाखवला. काही वर्षांपूर्वी श्रीलंकेमध्ये भारताने लष्करी हस्तक्षेप करून जे (अयशस्वी) राजकारण केले त्याच्याशी अफगाणिस्थानात तालिबानमार्फत पाकिस्तानने खेळलेल्या राजकारणाची तुलना करून पाहण्यासारखी आहे. वर्तमानपत्री वृत्तांतावरून दिसते की, पाकिस्तानी लष्कराच्या अत्यंत सक्रिय अशा मार्गदर्शन, प्रशिक्षण व सहकार्य यांशिवाय तालिबानचे सैन्य उभेही राहू शकले नसते आणि यशस्वीही होऊ शकले नसते. ही सर्व घडामोड अमेरिकेच्या संमती, नव्हे पाठिंब्याशिवाय इतकी दीर्घकाळ चालू शकतच नाही.

अफगाणिस्थानमधल्या विभिन्न लक्ष्यांवर अनेक दिवसांपासून 'तुफानी' बाँबवर्षाव रात्रंदिवस केला जात असूनही तालिबानच्या नेत्यांचे वा अनुयायांचे मनोधैर्य पार खचून गेल्याचे बराच काळपर्यंत दिसले नाही. तसेच, काही प्राणहानी, मालमत्तेची हानी झाली असली तरी ती एका राजवटीला शरण आणण्याच्या दृष्टीने नगण्य झाल्याची छाप मनावर उमटते. या युद्धातले हे एक मोठे गूढ आहे. या गूढाची उकल दुहेरी असण्याची शक्यता आहे. तालिबान राजवटीच्या विरोधात ज्या विभिन्न शक्ती यादवी युद्ध खेळत होत्या त्यांच्या हाती अफगाणिस्थानचे राज्य येणे अमेरिकेला नको होते. उदाहरणार्थ, नॉर्दर्न अलायन्स या आघाडीला अमेरिकेचा विरोधच होता हे लपून राहिलेले नव्हते. यादवी युद्धातील या विरोधी शक्तींच्या पुढे तालिबानचा पक्ष दुबळा ठरून पराभूत होऊ नये यात अमेरिकेचे हितसंबंध गुंतलेले होते. त्यामुळे अमेरिकेने बाँब हल्ल्यांच्या द्वारा तालिबानच्या पुढाऱ्यांना वस्तुतः हाच संदेश पोचवण्याचा बराच काळपर्यंत प्रयत्न केला, की तालिबानने लादेनच्या नेतृत्वाखालील दहशतवादी संघटनांशी द्रोह करावा व त्यांना नष्ट करण्याच्या अमेरिकेच्या कारवाईच्या आड येऊ नये; उलट प्रच्छन्नपणे मदतच करावी. हे घडून येण्यासाठी तालिबानमध्ये फूट पडेल आणि एक गट अमेरिकेला अनुकूल भूमिका घेईल यासाठी पुरेसा दबाव उत्पन्न करण्यापुरते बाँबहल्ल्यांचे प्रयोजन होते. त्यामुळे अमेरिकेने अफगाणिस्थानवर चढाई केल्यावरही तेथील यादवी युद्ध स्वतंत्रपणे चालूच राहिलेले आपण पाहिले.

अमेरिकेचा संदेश तालिबानला पोचला तरी नाही किंवा अफगाणिस्थानमध्ये प्रत्यक्ष भूमीवर उतरून लढाई करण्यास अमेरिका भिते असा तालिबानच्या नेतृत्वाचा समज झाला असावा, त्यामुळे ओसामा बिन लादेन व त्याच्या वर्तुळातील व्यक्ती व संघटना यांना तालिबानने प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्षपणे संरक्षणच दिले. आणि या सगळ्यामध्ये पाकिस्तानी राज्यकर्त्यांची भूमिका दहशतवादी संघटनांना पाठीशी घालण्याची राहिली तसेच तालिबान राजवटीतील पाकिस्तानी सैन्याची सक्रिय गुंतवणूक चालूच राहिली.

एका टप्प्यावर तालिबान राजवटीला पुरतेपणी उखडून टाकण्याचा अमेरिकेचा निर्णय झाला आणि पाकिस्तानविषयी खोल अविश्वास पण उत्पन्न झाला असे दिसते. तालिबानला उखडण्याचा निर्णय एकदा झाल्यावर मग अमेरिकेचे बाँब हल्ले तालिबानच्या सैन्याचे कंबरडे मोडण्याच्या उद्देशाने होऊ लागले. आणि नॉर्दर्न अलायन्स आणि अन्य तालिबान विरोधी गट यांची सरशी होऊन अफगाणिस्थानमधील नवी राजवट ही या विविध विरोधी गटांच्या साहाय्याने बनविण्यास अमेरिका राजी झाली. भूमिकेतील हा बदल घडून आल्यावर पाहता पाहता सर्व अफगाणिस्थानभर तालिबानची झपाट्याने पीछेहाट होताना आपण पाहिली आणि कंदाहारसारखे तालिबानचे बालेकिल्ले पत्त्याच्या बंगल्यासारखे कोसळले. याचा अर्थ असा की, मुळात तालिबानची स्वतःची ताकद ही फार मर्यादित होती आणि तालिबानला अफगाण जनतेमध्ये

भक्कम पाठिंबा नव्हता. तालिबानच्या सगळ्या उड्या अमेरिकेच्या उघड वा प्रच्छन्न पाठिंब्याच्या जोरावर पाकिस्तानच्या सक्रिय मदतीच्या आधारे मारल्या जात होत्या.

आज आता अफगाणिस्थानमध्ये नवी राजवट अमेरिकेच्या पाठिंब्यावर प्रस्थापित झालेली आहे. किती काळपर्यंत ही नवी राजवट एकोप्याने काम करील व अफगाणिस्थानी लोकांना शांतता व स्थैर्य यांचा लाभ घडवून देईल हे सांगता येत नाही. पण अमेरिकेचे वर्चस्व दीर्घकाळपर्यंत अफगाणिस्थानमध्ये कायम राखले जाईल ही गोष्ट स्पष्ट दिसते. एका अर्थी अमेरिकेने दादागिरी चालवलेली आहे आणि ही दादागिरी आपण चालूच ठेवणार याचे सूचन अमेरिकेने केलेले आहे.

तालिबान राजवटीच्या जागी अफगाणिस्थानात आता एक आघाडीचे सरकार स्थापन केले गेले आहे. म्हणजे जागतिक पातळीवरील दहशतवादाविरुद्धची लढाई अमेरिकेने निर्णायक प्रकारे जिंकली वा जागतिक दहशतवादाचे निर्मूलन झाले असे म्हणता येणे शक्य आहे का? तर त्याचे उत्तर, तालिबानचा पराभव केल्याने जागतिक दहशतवादाला खऱ्या अर्थाने पायबंद बसलेलाच नाही हेच द्यावे लागते. फार तर, एक दहशतवादी संघटना व राजवट तूर्त तरी मोडीत निघाली आहे एवढेच म्हणता येते. म्हणजेच हे यश नगण्य आहे.

ज्या ओसामा बिन लादेनला जिवंत स्थितीत वा मृतावस्थेत 'पकडणे' हे आपले एक प्रमुख लक्ष असल्याचे अमेरिकेने घोषित केले होते तो ओसामा बिन लादेन अद्यापि हाती लागलेला नाही. आता अमेरिका असा दावा करत आहे की, बहुतकरून तो तुफानी गोळीबारामध्ये मारला गेला असावा. पण त्याचा मृतदेह सापडला नाही तर हा दावा तसा पोकळच ठरणार म्हणजे अमेरिकेला संपूर्ण यशाने आजच हुलकावणी दिली आहे.

म्हणजे खऱ्या अर्थाने अमेरिका गोत्यात आलेली आहे असे म्हणता येते. यापुढची जागतिक दहशतवादाविरुद्धची लढाई आपण कशी लढणार याची कुठलीच स्पष्टता अमेरिकेजवळ असल्याचे दिसत नाही.

पण कदाचित असेही असेल की वस्तुतः जागतिक दहशतवादाविरुद्ध लष्करी कारवाई करण्यात दीर्घकाळ गुंतून पडण्याचा इरादा मुळातच अमेरिकेचा नव्हता आणि त्यामुळे अफगाणिस्थानमधील तालिबान राजवट आणि ओसामा बिन लादेन यांच्या अल्-कैदा या दहशतवादी संघटनेचा अड्डा उध्वस्त केल्यावर, खुद्द ओसामा बिन लादेन हे जरी मृत वा जिवंत अवस्थेत हाती लागले नाहीत तरी पार पाडलेली कारवाई काही काळ तरी पुरेशी ठरणार आहे असा व्यवहारी निर्णय अमेरिका घेईल. ही शक्यता गृहीत धरली पाहिजे.

अफगाणिस्थानमध्ये कोणाचीही राजवट असो ती आपल्या अंकित राहील आणि ती राजवट अमेरिकाविरोधी दहशतवादी कारवाया करू इच्छिणाऱ्या संघटनांना आश्रय देणार नाही वा त्यांना मदत करणार नाही यावर अमेरिका डोळ्यात तेल घालून नजर ठेवील. पूर्वी सोविएत संघराज्याचे घटक असलेल्या मध्य आशियाई नवस्वतंत्र राष्ट्रांमध्ये खनिज तेलाचे प्रचंड मोठे साठे सापडले आहेत. त्या तेलाच्या साठ्यांवर आपला अंकुश ठेवण्याच्या दृष्टीने अफगाणिस्थानातील आपल्या नव्या प्रभुत्वाचा उपयोग अमेरिका करून घेईल आणि या पुढचा काही काळ तरी या मुद्यावर अमेरिकेचे लक्ष केंद्रित होईल अशी शक्यता दिसते. तसेच, पश्चिम आशियाई भौगोलिक-राजकीय प्रदेशात अफगाणिस्थानमधील उपस्थितीमुळे अमेरिकेचा दबाव आणि प्रभाव अधिक साक्षात स्वरूपात शक्य होणार आहे. याचाही अमेरिका पुरेपूर फायदा उठवल्या शिवाय राहणार नाही. या गोष्टींना अमेरिकेचा अग्रक्रम राहील आणि याचे नवल वाटण्याचे कारण नाही.

भारतीय उपखंडाची जोपर्यंत गोष्ट आहे तोपर्यंत अमेरिका पाकिस्तानलाच हाताशी धरून आपले राजकारण करील हे पुरेसे स्पष्ट झालेले आहे. कुठल्याही प्रसंगी अमेरिकेचा पक्ष भारत घेईल याची खात्री अमेरिकेला वाटत नाही कारण भारताच्या परराष्ट्रीय धोरणाची एक स्वतंत्र परंपरा गेल्या पन्नास वर्षांत निर्माण झाली आहे. तिच्याविषयी अमेरिकेला काही प्रश्नही आहेत व काही न मिटणारा संशयपण आहे. सापेक्षतः या प्रकारची गुंतागुंत पाकिस्तानच्या संदर्भात कधी उपस्थित होणार नाही असे आश्वासन अमेरिकेला वाटते. शिवाय काश्मीरच्या प्रश्नावरून अमेरिका व इतर अनेक पश्चिमी राष्ट्रे यांना भारताची भूमिका नामंजूर आहे आणि त्यामुळे काश्मीरमधला दहशतवाद हा कोणत्याही परिस्थितीत प्रथम मोडून काढला पाहिजे याकोटीत त्याचा समावेश करायला त्यांची तयारी नाही.





अनुक्रमणिका

दुर्दैव असे की, भारताचे आजचे राज्यकर्ते काश्मीरच्या विवादामध्ये (१) पाकिस्तानला एक आतंकवादी राष्ट्र म्हणून जगातल्या सत्तांनी घोषित करावे यासाठी आणि (२) काश्मीर-मधील आतंकवाद मिटविण्यासाठी बळ व पाठिंबा मिळविण्या-साठी चालून आलेली संधी या निरूंद आलोकामधून जे घडते आहे त्याकडे पाहात आहेत. संघ परिवाराचा सारा प्रयत्न मुस्लिमांविरुद्ध येथील लोकांचे मानस अधिक दृढ करण्यावर केंद्रित होत आहे. त्यांना मुस्लिम समाजाचा वाढता कट्टरपणा त्यांच्यासाठी वरदानच वाटत आहे. कमालीच्या अदूरदृष्टीचे हे प्रदर्शन आहे. वृत्तपत्रांतील वार्ता व काही लेखन, काही पुढारी व अभ्यासक/तज्ज्ञ यांची मते वाचल्यावर हे स्पष्ट होते, की अनेकांना पाकिस्तानबरोबर युद्ध करून पाकिस्तानला धडा शिकविण्याची ही नामी संधी वाटत आहे. यातही अदूरदर्शीपणाच आहे. याचे स्पष्टीकरण साधे आहे. भारतातील मुस्लिम समाज इतका मोठा व सर्वत्र पसरलेला आहे, की तो जर खरोखर पंचमस्तंभीय बनला तर भारत अशांती, विध्वंस व हिंसाचार यांच्या जीवघेण्या दुष्चक्रात सापडेल. असे घडल्यास मुसलमान समाजाची अपरिमित हानी होईल हे तर आहेच; पण हिंदू समाजालाही कायम अस्वस्थ, असुरक्षित जीवन, तेही सतत जबर किंमत देत जगावे लागेल.

मूल्ये, राजकीय ध्येये आणि रोकडा व्यवहार या तिन्ही पातळ्यांवर, ११ सप्टेंबरच्या कृती व आजचे अफगाणांविरुद्धचे युद्ध यांचा आपल्यासाठीचा बोध हाच आहे की, भारतातील बहुधर्मीय-सांस्कृतिक समाजघटकांचे हित व स्वार्थ, दोन्हीही, परस्परांमध्ये सामंजस्य, सहकार्य व सौहार्द उत्पन्न करण्यात व टिकविण्यात आहे.

सर्व दृष्टीने भारत सरकारची, व जाणत्या भारतीयांची – यामध्ये हिंदू, ईसाई, मुस्लिम व इतरही सर्वच आले – भूमिका पुढील प्रकारची राहणे श्रेयस्कर व नैतिक, दोन्ही, ठरेल. तिचे घटक असे :

(१) जगात आतंकवादाची गंभीर समस्या आहे. तिची अनेक रूपे आहेत. पण कोणत्याही रूपात आतंकवादाचे समर्थन करणे आत्मघातकी असते. राजकीय उद्दिष्टप्राप्तीसाठी ज्यांना हिंसेच्या मार्गाचा अवलंब उचित, अनिवार्य व योग्यही वाटतो अशांनी केलेली आलंकवादी कृत्येही तेवढीच असमर्थनीय व आत्मघातकी असतात. हिंसेचा अवलंबही धर्म्य ठरण्यासाठी अनेक मर्यादा, पथ्ये, विधिनिषेध यांचा स्वीकार अत्यावश्यक असतोच असतो.

'गर्वाचे घर खाली' असे 'ग'ची बाधा झालेल्या अमेरिकेच्या बाबतीत घडावयास हवेच होते आणि एक दिवस ते घडणारच होते; झाले त्यात एक 'ईश्वरी' न्याय व शिक्षाच आहे, असे मत बाळगणाऱ्यांनीही आतंकवादी लादेन व त्यांची संघटना यांचा पक्ष उचलून धरणे अनैतिक आहे.

(२) इस्लामच्या शिकवणुकीचा संकुचित, असहिष्णू व कट्टर अर्थ करण्यामधून आतंकवादाचा जन्म सहजी शक्य होतो. असा अर्थ लावणाऱ्या मूलतत्त्ववादी संघटना देशोदेशी आहेत आणि त्या वेगवेगळ्या देशांमधील अंतर्गत समाजकारण व राजकारण या क्षेत्रांमध्ये आतंकवादी कृत्ये करण्यात सहभागी आहेत. 'इस्लामिक टेररिझम' हे एक वास्तव आजच्या घडीला आहेच. हा आतंकवाद वाढण्यासाठी इतरांचे वर्तन, कृती, त्यांच्या भूमिका व वृत्ती या दोषाला पात्र असतील, म्हणून त्यांचा 'पापा'मध्ये काही वाटाही सांगता येईल. पण असा युक्तिवाद करून आतंकवादी कृत्यांचे वा ती कृत्ये करणाऱ्या संघटनांचे समर्थन वा त्यांचे पाठराखेपण करणे आत्मघातकीच ठरणारे आहे. आतंकवादी वर्तन धार्मिक-भाषिक-सांस्कृतिक अल्पसंख्यक समाजघटकांच्या हातून घडत असले तरी त्या कारणाने ते क्षम्य ठरत नाही वा त्यावर पांघरूण घालणे योग्य ठरत नाही.

(३) एकेका स्थलकालात, विशिष्ट ऐतिहासिक-समाज-शास्त्रीय कारणांमुळे साऱ्या समाजाला (वा एकेका समाज-घटकाला) कट्टर वळण प्राप्त होऊ शकते. असे घडते तेव्हा आतंकवादी धोरणे व कृती यांना अशा समाजात (वा समाजघटकात) व्यापक पाठिंबा प्राप्त होतो. पण अशा समाजातदेखील व्यक्तित्व व जीवन कट्टरतेने सदैव ओतप्रोत व एकारलेली माणसे संख्येने अल्पच असतात. समाजच्या समाज आतंकवादी नसतो. दैनंदिन गृहस्थी-जीवन शांतीने, सुरक्षितपणे व सुखासमाधानाने जगायला मिळावे हीच बहुजनांची स्वाभाविक इच्छा असते.

(४) आतंकवादाचा, इस्लामी आतंकवादाचा सामना करण्याचा अमेरिकेने निवडलेला मार्ग चुकीचा आहे. तालिबानचे समर्थक लादेन काही प्रमाणात अमेरिकेविरूद्धच्या जागतिक आतंकवादी चळवळीचे सावकार व मार्गदर्शक आहेत असे आपण धरून चालूया. त्यांनीच ११ सप्टेंबरच्या हिंस्र कृती





घडवून आणल्या असेही मानूया. तरी परंतु त्यांनी अवलंबलेल्या तंत्राची विशेषता ध्यानात घेणे आवश्यक होते. जिवावर उदार झालेल्या अनेक तरुण व्यक्ती आज जगात आहेत वा निर्माण होऊ शकतात, ही गोष्ट लादेन यांच्या ध्यानात आलेली दिसते. अशा व्यक्तींच्या ठायी मनाची काही विकृती असते, एरवी ते स्वतःचा जीव देऊन विध्वंसक कृत्य करावयास तयार होणार नाहीत हेही आपण स्वीकारू. अशा व्यक्तींचा शोध घेऊन व त्यांना आकृष्ट करून, त्यांना प्रेरित करण्याची युक्ती व तंत्र लादेन व त्यांचे सहकारी यांना अवगत आहे हे मानावे लागते.

पैशाचे प्रलोभन दाखवून विकत घेता येतात अशी ही माणसे नसतात. अशा व्यक्तींची कसून परीक्षा घेण्याचीही काही रीत असते. त्या रीतीला अनुसरून स्वतःची परीक्षा घेऊ द्यायला ही मंडळी तयार असतात हेपण लक्षात घ्यायला हवे. मग अशांचे नियोजित आतंकवादी कृत्यांसाठीचे प्रशिक्षण व त्या कृत्यांची बारीकसारीक तपशिलांसह योजना, अत्याधुनिक तंत्रे व शस्त्रास्त्रे यांच्या भरवशावर उभारलेल्या अभेद्य अशा संरक्षणव्यवस्थेला भेदण्यास पुरी पडणारी त्या सर्व तंत्रांवर पकड, व्यवस्थेतील 'फटीं'चा तपशिलात नेमका काही काळ अभ्यास, 'रंगीत तालमी' – थोडक्यात, हे प्रशिक्षण व नियोजन अत्यंत कार्यक्षम, तंत्रकुशल, चोख असायला हवे, आणि पूर्णतया गुप्त राहायला हवे. लादेन यांनी अशा प्रशिक्षित मंडळींवर विसंबून आपला या प्रकारचा कार्यक्रम चालवलेला आहे. त्याच वेळी, या कामी त्यांना वेगवेगळ्या प्रकारची मदत करणारी मंडळीही त्यांच्याशी जोडून घ्यायला तयार आहेत हेही ध्यानात येते.

'भूमिगत' राहून काम साधणाऱ्या अशा 'अनामिक' व्यक्तींच्या जाळ्याचाही शोध लावता येतो आणि व्यक्तींना पकडता वा मारता येते हे राजीव गांधींच्या हत्येत सामील असलेल्या व्यक्तींचा तपास लागू शकला यावरून दिसून येते. ११ सप्टेंबरला झालेल्या नामुष्कीचा बदला घेण्याच्या मर्यादित हेतूने अमेरिकेने आपल्या गुप्तहेर यंत्रणेची सर्व शक्तीबुद्धी पणाला लावून हे जाळे, त्यातील जास्तीत जास्त व्यक्तींना पकडून वा मारून निकामी करणे व्यावहारिक चौकटीत समर्थनीय ठरले असते. अफगाणिस्थानवर हल्ले सुरू करण्याऐवजी तालिबानवर दबाव आणून वा त्यांच्यातील काही व्यक्तींना फितवून लादेनचा ठावठिकाणा माहीत करून घेऊन कमांडोकृतीद्वारा त्याला अफगाणिस्थानमध्ये घुसून मारणे हेही समर्थनीय ठरले असते.

जागतिक आतंकवादाला मूठमाती देण्यासाठी जागतिक युद्ध घोषित करून, त्या युद्धाचा एक भाग म्हणून अफगाणिस्थानवर हल्ले सुरू करून अमेरिकेने जगाला गोत्यात आणून गुंता कमालीचा वाढविला आहे.

(५) आतंकवादी मानसाने ओतप्रोत व्यक्तींना जन्म देणारी समाजव्यवस्था, अशा कृती करणे समर्थनीय असतेच हे वातावरण, अशा कृती करावयास पुढे येणाऱ्या व्यक्ती याची कारणमीमांसा अमेरिकेने केलेली नाही. विध्वंसक राजकीय कृती, व्यक्तींचा खून करणाऱ्या कृती या राजकारणाच्या क्षेत्रात बहुधा प्राचीन काळापासूनच आढळत आल्या आहेत. जर आजचा आतंकवाद विशेष असेल, आणि तो तसा आहे असे म्हणावयास जागा जरूर आहे, तर मग असे कशामुळे याचे उत्तर शोधणे महत्त्वाचे आहे.

स्फोटकांची व शस्त्रास्त्रांची बाजारात सहज असणारा उपलब्धता, धनवान लोकांची या प्रकारच्या राजकीय आतंकवादी कृतींसाठी पैसा देण्याची तयारी ही तर कारणे दिसतातच. पण आजच्या परिस्थितीचा विशेष असा की, राज्यसंस्थेच्या कक्षेबाहेर, राष्ट्र-राज्याची सार्वभौम अंतिम सत्ता सहजपणे बाजूला सारून आंतरराष्ट्रीय स्तरावर दहशतवादी कृती करणे याच्या शक्यता वाढल्या आहेत. राष्ट्र-राज्ये देखील प्रच्छन्नपणे या मार्गांचा अवलंब करणे पसंत करू लागली आहेत.

(६) राष्ट्र-राज्यांचा व्यवहार उघड व प्रच्छन्न, दोन्ही पातळ्यांवर आतंकवादी राहील तर, त्या चौकटीबाहेरचा व्यक्तिवादी व गटवादी आतंकवाद मिटणे शक्य नाही. तेव्हा, अमेरिकेने जरी आतंकवादाचे जगातून निर्मूलन करणे हे तिचे उद्दिष्ट सांगितले असले तरी त्यात एक आत्मवंचनाही आहे व जगाचीही वंचना आहे.

(७) तात्पर्य, खरा मुद्दा एकंदरच राष्ट्रीय व आंतरराष्ट्रीय स्तरावर साध्य-साधन विवेक रुजविण्याची, प्रस्थापित करण्याची निकड हा आहे. दुसरा मुद्दा, न्याय, सत्य, शोषणमुक्ती यांचा पक्ष घेण्याचा आहे. एका अर्थी, साध्य-साधन विवेकातच ही गोष्टही येऊन जाते.

भारतासमोरचे आव्हान नेमके काय आहे? अमेरिकेला, पाकिस्तानला वा अन्य कोणाला धडा शिकवणे हे काही आपले काम नव्हे. भारतीय मुसलमान समाज कट्टरतेच्या प्रभावाखाली येणार नाही, तो दहशतवादी मार्गाचा अधिक सक्रियपणे पुष्टी करणारा वा दहशतवाद्यांना पाठीशी घालणारा बनणार नाही, तर भारतातील बहुसंख्यक हिंदू समाजाबरोबर एकजूट वाढवून तो जगात शांती, सौहार्द व सहकार्य प्रस्थापित करण्यासाठी पुढे येईल, हे साध्य करणे हे आपल्यासमोरील आव्हान आहे. याचा एक पदर हा आहे की, हिंदू समाजात वाढत चाललेली कट्टरतापण निपटून काढायला हवी. (ईसाई समाजातही अलीकडे आग्रह व कट्टरता वाढत आहे, ती कशी निवळेल हेही पाहावयाचे आहे.)

नोबेल पारितोषिक विजेते नायपॉल यांनी अलीकडे *अमंग द बिलिव्हर्स, बियाँड बिलीफ* अशी दोन पुस्तके विभिन्न देशांमधील मुस्लिम समाजांच्या आज आढळणाऱ्या मानसिकते-विषयी लिहिली. या सर्व देशांत मुस्लिम समाजांमध्ये आग्रही, आक्रमक व कट्टर वळण वाढत चालले आहे, त्या दिशेने मानस घडविण्याचे कार्य पद्धतशीरपणे चालले आहे असे त्यांचे निरीक्षण आहे. धर्मवादी राजकारणाचा हस्तक्षेप व प्रभाव वाढत आहे. आजचे एक नामवंत कादंबरीकार अमिताव घोष यांच्या *इन अँटिक लँड* या आगळ्यावेगळ्या कादंबरीच्या वाचनामधूनही या वाढत्या कट्टर मानसिकतेच्या प्रभावाचे दर्शन होते. आज जगभरच रूढ (ऑर्थोडॉक्स) मार्क्सवादी वर्गीय संघर्षाची जागा वांशिक-सांस्कृतिक ('एथ्निक') अस्मितांच्या वरून होणारे विभाजन आणि त्याआधारे उत्पन्न होणारे संघर्ष घेत आहेत. या अस्मितांचा आकार वांशिक-सांस्कृतिक असला तरी, त्यांचा आशय व रोख राजकीय आहे. वांशिक-सांस्कृतिक अस्मिता रेखीव व ठळक बनविण्याच्या ओघात भेदांवर भर जास्त दिला जातो व कट्टर मानसिकता जोपासली जात आहे.

डाव्या विचारसरणीच्या मंडळींना भांडवलशाहीविरोधी श्रमिकवर्गीय संघर्षाद्वारा क्रांतिकारक परिवर्तनाच्या शक्यतेवर भरवसा ठेवता येऊ नये इतकी परिस्थिती बदललेली आहे. यातून रूढ वर्गवादी भूमिकेच्या जागी 'तळागाळा'तील ('सबाल्टर्न') समूहांच्या जाणिवांचा, जागृतीचा व संघटनेचा मुद्दा करणारी भूमिका पुढे आली. त्या त्या समाजात 'सबाल्टर्न' समूह कोणते आहेत हे त्या त्या समाजाची स्थिती पाहून ठरविता येते. भारतात आदिवासी, दलित, स्त्रिया, शेतमजूर, अल्प/अत्यल्प भूधारक, शहरी झोपडपट्टीनिवासी, असंघटित कामगार हे सर्व असे समूह ओळखले जाऊ शकतात. अलीकडच्या काळात जनसमूहांच्या, विशेषेकरून शोषितपीडित, वंचित, अल्प संख्यक जनसमूहांच्या वांशिक-सांस्कृतिक अस्मितांच्या आधारे राजकारण करण्याची पुष्टी केली जात आहे. 'इंडिजिनस/फर्स्ट पीपल्स' हा शब्दप्रयोग प्रचलित व शिष्टमान्य ठरला आहे. याचे आकर्षण स्वतःची वेगळी वांशिक-सांस्कृतिक अस्मिता असलेल्या जनसमूहांना वाटणे स्वाभाविक आहे. कारण हा आधार घेऊन सत्ता व लाभ पदरात पाडून घेण्याची शक्यता त्यांना दिसते. यामधूनही मोठे कडवे हिंस्र संघर्ष उत्पन्न झालेले आपण अनुभवीत आहोत.

भारतातील परिस्थिती कमालीची गुंतागुंतीची बनली आहे आणि स्फोटकही. याचे एक कारण हे आहे की, एक बृहत् राष्ट्रीय समाज म्हणून एकात्मता संरक्षित व संवर्धित करण्याची स्वतःची जबाबदारी मानावयास आज जवळपास कोणीच तयार नाही. जो तो आपल्या व्यक्तिगत व सामूहिक स्वार्थाविषयी आग्रही आहे. इथे (साम्यवादी अर्थाने) श्रमिक वर्ग आहेत, 'सबाल्टर्न' समूह आहेत, 'मूळ निवासी' असण्याचा दावा सांगू शकणारे आदिवासी आहेत. पूर्वास्पृश्य समूह सोईनुसार आपले वर्गीकरण वरील तीनही कोटींमध्ये करू शकतात, आणि नाहीतर 'दलित' ही कोटी आहेच. धर्मश्रद्धेच्या अंगाने वांशिक-सांस्कृतिक अस्मितांना ठळक व रेखीव करण्याची गोष्ट तर गेले दीड-पावणेदोनशे वर्षे चालली आहेच.

तात्पर्य, एका महत्त्वपूर्ण अर्थाने जगाची उद्याची समस्या भारतात आजच तीव्र स्वरूपात उपस्थित आहे. आणि म्हणून साऱ्या जगाला उपयोगी ठरेल असे मौलिक काही देता येण्याची एक अपूर्व संधी भारतापुढे चालून आलेली आहे. एक मोठी जबाबदारीपण येऊन पडली आहे.

साररूपाने सांगावयाचे तर, जगभर आणि भारतातही हक्कांविषयीच्या जागृतीचे आणि न्याय व समता यांच्या प्रस्थापनेचे हे युग आहे. आणि राष्ट्रवादाच्या अस्ताचेपण हे युग आहे. म्हणजे असे की, 'भारतमाते'च्या नावाने आवाहन करून यापुढे विविध जनसमूहांना शांत करणे व त्यांचे समाधान करणे, वा त्यांचे ध्यान विचलित करणे शक्य उरलेले नाही. तसेच आपण सगळे भारतीय आहोत, राष्ट्रहित, वा राष्ट्राचे

अनुक्रमणिका

वैभव वा कीर्ती यांच्यासाठी शोषण, विषमता, अन्याय यांच्याकडे काणाडोळा करून लोकांनी, विशेषतः जनसामान्यांनी देशासाठी राज्यसंस्थेच्या पाठीशी उभे राहिले पाहिजे, या प्रकारच्या आवाहनाला यापुढे लोकांचा प्रतिसाद मिळणे शक्य उरलेले नाही. समाजात एकात्मता, स्वास्थ्य, शांती, समाधान यांची प्रस्थापना तेव्हाच होईल जेव्हा न्याय व समता प्रस्थापित करण्याच्या दिशेने पाऊल पुढे पडताना लोकांना अनुभवाला येईल.

वांशिक-सांस्कृतिक अस्मिता ठळक व रेखीव बनण्याची, अस्मितेविषयी समूह आग्रही व आक्रमक बनण्याची प्रक्रियाही याच व्यापक प्रक्रियेचा एक भाग आहे. जगात अनेकानेक लोकसमूह असे आहेत की जे त्यांच्या ठायी राजकीय जागृती येण्याच्या आधीच, त्यांना काय घडत आहे हे लक्षात येण्याआधीच साम्राज्यवादी विस्ताराच्या ओघात एका 'राष्ट्रा'च्या चतुःसीमांमध्ये समाविष्ट केले गेले. आता, ही जी आधुनिक राष्ट्रे अस्तित्वात आली, वा आणली गेली, त्या राष्ट्रांच्या 'मुख्य' समाजघटकांशी यांचा अर्थपूर्ण संबंध नव्हता, वा निर्माण केला गेला नाही. या कारणाने 'राष्ट्र'पातळीवर यांचे अस्तित्व असून नसल्यासारखेच होते. दुसरीकडे, संख्या, बल, जागृती, संघटन या दृष्टींनी 'मुख्य' समाजघटकांमध्ये समावेश असलेले असे काही जनसमूह आहेत ज्यांना सत्ताकारणाच्या दृष्टीने वांशिक-सांस्कृतिक अस्मितेच्या परिपोषाचा मोठा आधार मिळविता येईल याचे चांगलेच भान आलेले आढळते.

तात्पर्य, राष्ट्रपातळीवर राज्यसंस्था बलवान व मजबूत करण्यामधून, किंवा युरोपियन युनियनच्या धर्तीवर जगात प्रादेशिक, वांशिक-सांस्कृतिक पायावर राष्ट्रसमूहांची बांधणी करून एकात्मता, स्वास्थ्य, शांती व समाधान प्रस्थापित करता येणार नाही. किंबहुना, अशा राष्ट्रसमूहांच्या रचनेचा परिणाम, त्यांच्यांत आपापसात तीव्र स्पर्धा व कलह उत्पन्न होण्यात होऊ शकतो. आणि शक्यता अशी आहे की, या प्रकारच्या संरचनेत अगणित छोट्यामोठ्या जनसमूहांना 'पददलित' हेच स्थान स्वीकारावे लागेल, वा सत्तावान समूहांच्या शर्तीवर एकंदर समाजात त्यांचा 'समावेश' केला जाईल.

पण याला यापुढे या समूहांची तयारी असणार नाही; वांशिक-सांस्कृतिक वैशिष्ट्ये संरक्षित व संवर्धित करीत त्यांना सन्मानपूर्वक समानतेच्या भूमिकेमधून जगावयाचे आहे.

उद्याचे जग हे उदारबुद्धी, क्षमाशीलता, सहृदयता व प्रेम यांच्या आधारेच एकत्वाचा, शांति-समाधानाचा व स्वास्थ्याचा अनुभव करू शकणार आहे. नेमकी याचीच उणीव, अभाव जगात आज प्रकर्षाने जाणवतो आहे. भगवान गौतम बुद्धांनी ही शिकवण भारतीयांना प्राचीन काळी दिली, आणि ही शिकवण या देशाच्या संस्कृतीत खोलवर रुजलेली असल्याचे आपल्याला साधुसंतांच्या चरित्र, कार्य व शिकवणुकी-वरून दिसून येते. पण याची पुनःपुन्हा उजळणीही करावी लागते. तसेच, एकेका कालखंडात आपल्यात शिरलेल्या, मुरत चाललेल्या अनेक प्रकारच्या दुबळेपणावर पांघरूण घालण्यासाठीही या शिकवणुकीचा उपयोग केला जातो असेही आढळते. महात्मा गांधींच्या भाषेतली ही 'भ्याडाची अहिंसा' होय. महात्मा गांधींनी वर्तमानकाळात व भविष्यात उपयोगी पडेल अशा स्वरूपात क्षमाशील सहृदय वृत्तीने, निर्भय होऊन, अहिंसाधर्माचे वीरवृत्तीने पालन करण्याचा मार्ग दाखविला. या मार्गावरून जी दोनचार पावले अडखळत भारतीय जनतेने टाकली त्यामधूनही जे सौहार्द आपल्या मनात व हृदयात बिंबले त्याच्या पुण्याईवर भारताची गेल्या पन्नास-पंचावन्न वर्षांमध्ये वाटचाल झाली.

आपल्या खात्यावरील ही श्रीशिल्लक आज संपत आल्यासारखी आहे. भारताने आणि जगाने, उभयतांच्या कल्याणासाठी पुन्हा एकवार या मार्गाने वाटचाल करण्याची निकड आज उत्पन्न झाली आहे. आपला संयम, तोल व विवेक तर ढळून उपयोग नाहीच. आतंकवादी नीती व कृत्ये यांच्या विरोधी स्पष्ट भूमिका तर घेतलीच पाहिजे. पण कोणाविषयीही दुस्वास, द्वेष वा सूडभावना यांना मनात थारा न देता हा विरोध व्हायला हवा. उदाहरणार्थ, तालिबानच्या राजवटीचे समर्थन करणे सरळसरळ चूकच होईल. अफगाणिस्थानच्या भूमीवर अमेरिकेच्या तालिबान राजवटी-बरोबर चाललेल्या युद्धात अमेरिकेचे पुष्कळच चुकते आहे हेही स्पष्ट न सांगणे तेवढेच चूक होईल. पण या सगळ्या राजकीय विश्लेषणाच्या व भूमिका घेण्याच्या उत्साहात अफगाण, पाकिस्तानी वा अमेरिकन लोकांविषयी आपल्या मनात सहृदयता, बंधुभाव व प्रेमच आहे याची सतत खातरजमा करीत राहण्याची गरज आहे. आपले बोलणे-वागणेही तसे राह्यला हवे आहे.





ज्याच्याशी आपली अटीतटीची लढाई चालू असते त्याच्याविषयीही मनात मैत्रीभावनाच असणे, आणि लढाईच्या काळातही त्याच्याशी संवाद चालू राहणे हे कसे शक्य असते, आणि अशी लढाई केल्याने लढाईचे स्वरूपही कसे मूलतः बदलून जाते याचा वस्तुपाठ महात्मा गांधींनी सुमारे शंभर वर्षांपूर्वी दक्षिण आफ्रिकेमध्ये घालून दिला. या मार्गाने वाटचाल करण्याची शर्त निर्भयता ही आहे. आचार्य दादा धर्माधिकारी यांनी, बहुधा वीसएक वर्षांपूर्वी, असे लिहिले, की भारतीय जनमानस आजही भयग्रस्तता व लाचारी या दुर्गुणांनी दुबळे बनलेले आहे. गांधींच्या हयातीत त्यांच्या कार्यामुळे काही काळ, काही प्रमाणात लोक निर्भय बनल्यासारखे दिसले. पण १९४६ नंतरच्या काळात, फाळणीच्या अलीकडे-पलीकडे, जो हिंसाचार उफाळून आला त्या वेळी गांधींनी विषण्ण मनाने कबुली देत म्हटले की, निर्भयतेची व अहिंसेची शिकवण लोकांनी आत्मसात केली आहे अशी त्यांची झालेली समज हा भ्रमच होता. गांधींचा हा अभिप्राय टोकाचा होता, अतिशयोक्त होता. भारतीय लोकांनी काही तर त्यांच्यापासून शिकून घेतले होतेच. याच कारणामुळे जगातल्या कित्येक लोकांना भारतीय स्वातंत्र्यलढ्याचे कौतुक वाटत आले आहे.

अलीकडे बहुतेक सर्व समूह राजकीयदृष्ट्या जागृत व संघटित झाले आहेत. दुर्दैवाची गोष्ट अशी की, दुसऱ्यांविषयी अविश्वास, भय, चीड/द्वेष उत्पन्न करून चळवळी उत्पन्न करण्यावर वाढता भर आहे. अल्पसंख्यक धार्मिक समूह, जाती व जमाती यांच्या रणनीतीचा तो एक भागच बनला आहे. भाषाही चढाई करून जाण्याची, युद्धाची असते. अलीकडेपर्यंत, स्वातंत्र्यलढ्याच्या प्रभावामुळे चळवळी शांततामय मार्गांनी चालविण्याकडे सर्वसामान्यतः कल आढळत होता. आता अहिंसेविषयीचा आग्रह मिटत चालला आहे. हिंदुत्ववादी चळवळी, बहुजनसमाजाच्या नावाने चालणारी आंदोलने, आंबेडकरवादी लढे हे अगदी सहजपणे आक्रमक बनतात व आक्रमक बनण्याचे समर्थनही करतात. हळूहळू वातावरण असे बनत चालले आहे की, आपण सारे एका समाजाचे घटक नसून, अपघाताने वा बळजबरीने एकत्र आणले वा ठेवले गेलो आहो, असे गंभीरपणे प्रतिपादन केले जात आहे. याचा परिणाम कट्टरता व हिंसाचार यांमध्ये वाढ झाली आहे.

भारतीय समाजाची एकात्मता आज ताणाखाली सापडली आहे. ही वस्तुस्थिती आहे. पण एका प्रदीर्घ ऐतिहासिक प्रक्रियेच्या ओघात भारतीय उपखंडाच्या विस्तीर्ण क्षेत्रात सामाजिक-सांस्कृतिकदृष्ट्या एकात्म समाज अस्तित्वात आला. जातिव्यवस्था, स्पृश्यास्पृश्यता, रामायण-महाभारत या महाकाव्यांचा संस्कार, श्रौत-स्मार्त, 'सनातन' धर्म, वर्णाश्रम धर्म, चतुर्विध पुरुषार्थविचार अशासारख्या अनेक गोष्टी दाखविता येतील की ज्या एकात्मतेच्या खुणा वा लक्षणे आहेत.

न्याय, समता, स्वातंत्र्य यांची प्रस्थापना व्हावी यासाठी हक्कांचे, हक्कांच्या संकल्पनेवर आधारलेल्या मागण्यांचे राजकारण सघन व तीव्र होत आहे. ही घुसळण अटळ व इष्टही आहे. या घुसळणीमधून अमृताचा कुंभ हाती यावयाचा असेल तर हे राजकारण व सत्ताकारण गांधींनी दाखविलेल्या मार्गाने करण्याचे पथ्य सांभाळणे नितांत गरजेचे आहे.

या कोनामधून विचार केला तर असे लक्षात येईल की, प्राप्त परिस्थितीत जग व भारत, दोन्ही पातळ्यांवर, राजकारण व सत्ताकारण अटळ आहे, आणि यामधून मार्ग 'स्पिरिच्युअलायझेशन ऑफ पॉलिटिक्स' हाच एकमेव आहे. 'स्पिरिच्युअलायझेशन'चे तीन मुख्य घटक आहेत : (१) स्वार्थ आणि परमार्थ यात सुसंवाद व सुसंगती साधणे; (२) हिंसा वर्ज्य मानणे; आणि (३) माणसाच्या चांगुलपणावर आणि त्याच्या हृदयाला पाझर फोडण्यावर श्रद्धा बाळगणे. असे राजकारण करण्यासाठी चित्त शुद्ध हवे, मन निर्वैर हवे आणि, किमान व्यक्तिगत पातळीवर, स्वतःचे ऐहिक दैनंदिन जीवन आपल्या विचारांशी सुसंगत हवे.

आपण गांधींचा वारसा पुढे चालवीत आहोत असे म्हणणाऱ्यांनी या वाटचालीमध्ये पुढाकार घ्यायला हवा.

●●

अनुक्रमणिका

नागरी समाज*, राज्यसंस्था आणि लोकतंत्र : भारतीय संदर्भात विवेचन

द.ना. धनागरे

विसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धात वसाहतवादी साम्राज्यशाही जवळपास संपुष्टात आली आणि अनेक नवस्वतंत्र राष्ट्र-राज्ये उदयास आली. त्यांपैकी काहींनी स्वातंत्र्यप्राप्तीसाठी साम्राज्यशाहीच्या विरोधात प्रदीर्घ लढा दिला होता. काही सनदशीर मार्ग अवलंबून संघर्ष देत होते, तर काहींनी गनिमी काव्यासारखी रणनीती अवलंबिलेली होती. इतिहासानेच नवस्वतंत्र राष्ट्रांचा स्वयंनिर्णयाचा हक्क मान्य करून तो त्यांच्या पदरात टाकला होता. 'तिसरे जग' मानल्या जाणाऱ्या गटातील या राष्ट्रांची आपल्या विकासाची स्वतःची अशी स्वप्ने होती. त्यांच्यात उदंड उत्साह होता. हे सर्वच विकसनशील देश आपल्या सामाजिक व आर्थिक पुनर्घटनेसाठी नियोजन करीत होते. सामान्य जनतेला निर्णयप्रक्रियेत सामावून घेऊन विकास साधायचा असेल तर लोकतंत्रात्मक शासनपद्धतीत ते तुलनेने अधिक शक्य होते.

कमीत कमी कालावधीत आधुनिकीकरण आणि आर्थिक विकास साधण्यासाठी नवस्वतंत्र राष्ट्रांसमोर स्थूलमानाने तीन किंवा चार प्रारूपे (models) होती. एक म्हणजे खुली अर्थव्यवस्था, मुक्त बाजारपेठ आणि स्पर्धा या त्रिसूत्रीवर उभी राहिलेली भांडवलदारी व्यवस्था. हे प्रारूप इंग्लंड, फ्रान्स आणि अमेरिकेत यशस्वीपणे – म्हणजे त्याच्या बऱ्यावाईट परिणामांसह – साकार झाले होते. दुसरे, समाजवादी क्रान्तीच्या माध्यमातून सर्वंकष सामाजिक-आर्थिक पुनर्रचनेचा प्रयोग, हे. रशियन संघराज्य, चीन आणि नंतर अल्जीरिया, क्यूबा, व्हिएतनाम इ. देशांत वेगवेगळ्या रूपांमध्ये प्रगट झाले. तिसरे प्रारूप हे फॅसिझमचे – ज्यात भांडवली नफ्याची उद्दिष्टे साध्य करण्यासाठी खुली बाजारपेठ व स्पर्धेचे धोरण न स्वीकारता राज्यसंस्थेच्या बळाचा वापर केला गेला. उदा. दुसऱ्या महायुद्धापूर्वी जर्मनी आणि जपान याच प्रारूपाचा आधार घेऊन काहीकाळ आर्थिक व राजकीय महासत्ता बनल्या होत्या. स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर भारताने या तीनपैकी एकही मार्ग न निवडता नेहरू-महालनोबिस यांनी रेखाटलेल्या लोकतंत्रात्मक समाजवादाचा म्हणजेच मिश्र अर्थव्यवस्थेचा प्रयोग लोकशाहीच्या चौकटीत करून पाहण्याचा मार्ग स्वीकारला.[१] नवस्वतंत्र राष्ट्रांमधील राज्यकर्त्या वर्गांमध्ये, लोकशाही हे सामान्य जनतेच्या सतत वाढणाऱ्या आशा-आकांक्षा लवकर पूर्ण करण्याचे प्रभावी साधन नाही, असा समज बळावत गेला. अनेक स्वतंत्र राष्ट्रांतील सत्ताधारीवर्ग लोकतंत्रात्मक चौकटीकडे साशंक नजरेने पाहू लागला. म्हणूनच दक्षिण अमेरिका, आफ्रिका आणि दक्षिण आशियातील नव्याने उदयास आलेल्या राष्ट्र-राज्यांनी लोकशाहीला मूठमाती देऊन तिला राजकीय-ऐतिहासिक संग्रहालयातील एक वस्तू बनवून ठेवले. सार्वत्रिक निवडणुकांच्या माध्यमातून निवडून आलेल्या लोकप्रतिनिधींनी जनादेशाच्या आधारावर गठित केलेली सरकारे एकामागे एक उद्ध्वस्त झाली आणि त्यांच्या जागी त्या त्या ठिकाणच्या सेनाप्रमुखांनी उठाव करून सर्व राज्यसत्ता स्वतःच्या हाती केन्द्रित केली. काही देशांत हे सत्तांतर कुठलीही हिंसा न होता घडले. काही ठिकाणी रक्तपात झाला. मार्ग कोणताही असो, परिणाम मात्र एकच होता. जवळपास सर्वच ठिकाणी किमान नागरी स्वातंत्र्ये आणि हक्क यांना तिलांजली दिली गेली. यात विस्मयकारक दोन गोष्टी होत्या. एक म्हणजे लोकतंत्रात्मक चौकट उधळून लावणाऱ्या बऱ्याच सेना-सत्ताधीशांनी त्यांची कारवाई मार्क्सवादी विचारसरणीने, समाजवादी उद्दिष्टांनी प्रेरित असल्याचा दावा केला. दुसरी म्हणजे, अॅलेक्सी तोंकेविय्य यांनी 'आदर्श लोकशाही' म्हणून वाखाणलेल्या अमेरिकेने यापैकी काही निवडक सेना-सत्ताधीश व हुकूमशहांना, त्यांनी न मागताच, अधिमान्यता (legitimacy) देऊन टाकली.

आज 'नागरी समाज, राज्यसंस्था आणि लोकतंत्र' या विषयावर भारतातच नव्हे तर सर्वत्रच सामाजिक शास्त्रांमध्ये साधकबाधक चर्चा (discourse) उपस्थित झाली आहे. त्यामागे विसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धातील ह्या खळबळजनक

---

* 'नागरी समाज' हा शब्दप्रयोग 'सिव्हिल सोसायटी' या इंग्रजी शब्दप्रयोगाला प्रतिशब्द म्हणून या निबंधात वापरला आहे.

अनुक्रमणिका

राजकीय उलथापालथीची ऐतिहासिक पार्श्वभूमी आहे हे ध्यानात घेतले पाहिजे. राष्ट्रउभारणीच्या प्रक्रियेतील नवस्वतंत्र राष्ट्रांचा हा अनुभव समोर ठेवूनच भारतीय संदर्भात नागरी समाज, राज्यसंस्था आणि लोकशाही यांच्या संबंधांवर विवेचन केले गेले पाहिजे. या विषयावर विशेषतः नागरी समाज व राज्यसंस्था यांबाबत सामाजिक शास्त्रांत जे मौलिक सैद्धान्तिक विवेचन झाले आहे त्याचा थोडक्यात परामर्श घेणे इथे उद्‌बोधक ठरेल.

मूलभूत तात्त्विक आणि सैद्धान्तिक विवाद

राज्यसंस्था आणि नागरी समाज यांच्या स्वरूपाची चर्चा गेली तीनचार शतके होत आलेली आहे. यासंबंधीचे राजकीय आणि सामाजिक चर्चाविश्व मोठे व्यापक आहे. या सैद्धान्तिक परंपरेची सुरुवात हॉब्ज, लॉक व रूसो यांच्या 'सामाजिक करारा'च्या सिद्धान्तात शोधणे जसे अटळ आहे त्याचप्रमाणे या तत्त्वचिंतनातील हेगेल, कान्ट, मार्क्स आणि एंगल्स यांचे वैचारिक योगदान मोलाचे आहे. राज्यसंस्था आणि नागरी समाज या संकल्पना कसकशा विकसित होत गेल्या याचा, आपल्या चर्चेच्या दृष्टीने, हेगेलपासून पुढे थोडक्यात आढावा घेणे प्रस्तुत ठरेल. मॅकिआव्हेलीसारखे विचारवंत राज्यसंस्था ही माणसाच्या विवेकशक्ती (Reason)तुन निर्माण होते असे मानतात. समाज व्यक्तींचा बनलेला असतो; या व्यक्ती मनुष्य स्वभावप्रकृतीला अनुसरून, बुद्धीचा वापर करून, तिच्या आदेशांनुसार वर्तन करतात. व्यक्तींच्या स्वहित साधणाऱ्या बुद्धिनिष्ठ वर्तनव्यवहारांमधून आकारास येणारी राज्यसंस्था म्हणून ती 'विवेकाधिष्ठित' ('रॅशनल') असते अशी ही भूमिका आहे. हेगेलच्या मते, 'राज्यसंस्थेमध्ये विवेक उत्तरोत्तर अधिक प्रमाणात ओतप्रोत बनत जाण्याची प्रक्रिया, विवेकाला राज्यसंस्थेचा आकार प्राप्त होत जाण्याच्या प्रक्रियेमध्ये विलीन होते. एवढेच नाही, त्यांची परस्परांमध्ये गुंफण होते; अंतिमतः, राज्यसंस्थेमध्ये विवेकाचा ओतप्रोत आढळ होण्याचा परमोच्च बिंदू गाठला जातो तेव्हा, ते केवळ राज्यसंस्थेचे आदर्श प्रारूप म्हणून वा राज्यसंस्थेच्या विकासाची ती अनिवार्य परिणती म्हणून डोळ्यासमोर राहात नाही, तर राज्यसंस्था म्हणजे मूर्तिमंत विवेक हे वास्तव तथ्य, प्रगट ऐतिहासिक रूप म्हणून विद्यमान असते.'[२] आणि या दोन प्रक्रिया एकमेकींत गुंतून जातात. (बॉबिओ, १९७९ : २१).

राज्यसंस्था विवेकसंपन्न बनण्याची प्रक्रिया तीन प्रकारे घडल्याचे सांगितले गेले आहे. (१) 'सामाजिक करार' सिद्धान्तात, राज्यसंस्थेच्या उदयापूर्वी मानवी समाज एका 'नैसर्गिक अवस्थे'त जगत होते असे कल्पिलेले आहे. ही अवस्था समूळ (पूर्णतः) नष्ट करून विवेकाच्या अधिष्ठानावर राज्यसंस्थेची निर्मिती केली गेली, ही एक प्रक्रिया (हॉब्ज व रूसो अनुगामी). नैसर्गिक अवस्थेतील समाजरचना नष्ट करून, तिचा पर्याय म्हणून नव्हे, तर विवेकाच्या वापराद्वारे आदर्श समाजाची जडणघडण करणारी नियामक यंत्रणा म्हणून राज्यसंस्था उदय व विकास पावली ही दुसरी प्रक्रिया (लॉक व कांट अनुगामी). तिसरी, हेगेलप्रणीत प्रक्रिया : राज्यसंस्था केवळ नागरी समाज निर्माण करूनच थांबत नाही तर नागरी समाजाला स्वतःत सामावून घेते. म्हणजेच, राज्यसंस्था ही नागरी समाजाचा पर्याय म्हणून कधीच उभी राहात नसते (मार्क्स, १९७७ : xlvi-xlvi).

हेगेलच्या मते नागरी समाजाची निर्मिती हे आधुनिक राज्यसंस्थेचे योगदान तर आहेच; पण त्यासोबतच राज्यसंस्था नागरी जीवन आणि राजकीय जीवन यांच्यातील द्वैत संपवून त्यांना एकात्म करते. राज्यसंस्था हा बदल घडवून आणते ते एका संस्थात्मक चौकटीचा यंत्रणा म्हणून वापर करून. ती संस्थात्मक चौकट तीन प्रकारची कार्ये करीत असते, व त्यासाठी तीन साधने वापरते : (अ) सार्वभौम सत्ताधीश राजा – जो जन्मानेच त्या सर्वोच्च पदावर आरूढ होतो. त्यामुळे समाजविभागांचे स्वार्थी हितसंबंध, त्यांच्यातील हेवेदावे आणि राजकीय गटबाजी यांपासून राजा अलिप्त व स्वतंत्र असतो. त्यामुळे राजघराण्यातील राजपदावर आरूढ झालेल्या व्यक्तीबद्दल आपोआपच आदर, दबदबा निर्माण होतो. (ब) दुसरे साधन म्हणजे सनदी नोकरशाही (bureaucracy). गलेलठ्ठ पगार घेणारा वा मालमत्तावान, अधिकार आणि सर्व सुखसोयी लाभलेला नोकरशहांचा वर्ग तत्त्वतः जनतेचा, राज्यसंस्थेचा सेवक असतो; पण तो वागतो शासकासारखा. तत्त्वतः राज्यसंस्थेचे प्रयोजन, तिची उद्दिष्टे आणि नोकरशाहीची उद्दिष्टे एकच असतात. आणि (क) सर्व समाजविभागांची ('estates') प्रतिनिधीसभा हे तिसरे साधन. राजाचे व शासकांचे प्रतिनिधी तसेच नागरी समाजाच्या विभागांचे नियुक्त वा निर्वाचित प्रतिनिधी या सभेत एकत्र येतात. अशा प्रतिनिधीसभेच्या माध्यमातून राज्यसंस्था आणि नागरी





समाजातील अंतर कमी करण्याचा प्रयत्न होतो. तसेच उद्दिष्टे आणि हितसंबंधांबाबत त्या दोहोंमध्ये संवाद साधला जातो. परस्परसामंजस्य निर्माण झाले म्हणजे चर्चेतील निर्णयांचे रूपांतर कायद्यात करणे सुलभ होते (ओमॅली १९७७, xlvii-xlviii).

समकालीन (१९व्या शतकातील) नागरी समाज पार पाडीत असलेल्या भूमिकेतील अंतर्विरोधावर हेगेलने प्रकाश टाकला आहे. एकीकडे आधुनिक भांडवलदारी व्यवस्थेचे मर्म आणि गाभा जाणून घेऊन त्यासाठी पोषक असलेल्या खुल्या स्पर्धेला आणि आर्थिक उद्योजकतेला नागरी समाजाला पूर्ण वाव द्यावा लागतो, कारण अशा वातावरणातच व्यक्तींचे हितसंबंध जोपासले जाऊ शकतात आणि ते करणे हे नागरी समाजाचे पहिले कर्तव्य आहे. पण, दुसरीकडे, विचारविमर्शाचे नागरी समाज हे 'सामूहिक व्यासपीठ' असते. त्यामुळे सर्व समाजाच्या विवक्षित सामूहिक हितांचे रक्षण करण्यातसुद्धा नागरी समाजाची निखळ, कोणतीही तडजोड न करता बांधिलकी अनुस्यूत असते. याचा अर्थ असा की, नागरी समाजाच्या धारणेला एक अंगभूत नैतिक परिमाणही निर्विवादपणे आहे (कविराज, २००० : ११-१२). हेगेलच्या मते नागरी समाजाची निर्मिती राज्यसंस्था करते एवढेच नाही; नागरी समाजाचे भरणपोषण करणे हें पण राज्यसंस्थेचे उत्तरदायित्व आहे.

मार्क्स व एंगल्स राज्यसंस्थेचा विचार, तिच्या ठायी असे अंगभूत नैतिक परिमाण न पाहता, केवळ एक ऐतिहासिक-समाजशास्त्रीय तथ्य म्हणूनच करतात. किंबहुना, समाज-पातळीवरील 'सामूहिक व संघटित दमनशक्ती' म्हणजे राज्यसंस्था अशी सोपी सरळ व्याख्या ते करतात. त्यांच्या मते विशिष्ट ऐतिहासिक टप्प्यावर जी उत्पादनव्यवस्था असते आणि त्याच्याशी निगडित जे सामाजिक संबंध तयार होत , असतात, त्यांच्या एकत्रित संरचनात्मक आविष्काराला आपण समाज म्हणत असतो. या लौकिक संरचनेला-राज्यसंस्थेला अमूर्त अलौकिकत्व बहाल करण्याचा उद्योग मूलतः सत्ताधारी वर्गाची – 'बूर्ज्वा' वर्गाची – राज्यारूढ 'कार्यकारिणी' करीत असते. (मार्क्स १९७० : ७०३). राज्यसंस्था हे काही नागरी समाजबाह्य आणि श्रेष्ठतर असे तत्त्व किंवा तथ्य नाही, किंवा नागरी समाजाचे अन्य कशात तरी रूपांतर करण्याचे साधनही नाही. नागरी समाज जसा असेल तसा स्वीकारून त्याला दिले गेलेले सुसंघटित रूप म्हणजे राज्यसंस्था. बस एवढेच. म्हणूनच, मार्क्स-एंगल्सच्या मते, इतिहासाच्या ओघातील राज्यसंस्थेची निर्मिती ही दुय्यम व गौण घडामोड आहे. उलट, नागरी समाजच राज्यसंस्थेला आकार देत असतो. याचा अर्थ असा की, नागरी समाज व राजकीय समाज यांच्या परस्पर-संबंधाची जी मांडणी हेगेलने केली आहे त्याच्या अगदी उलट मार्क्स-एंगल्सचे प्रतिपादन आहे. त्यांचे तर म्हणणे असे आहे की, मूलतः राज्यसंस्थेचे इतिहासात क्षणकालिक प्रयोजन असते. 'समाजाच्या निसर्गा-वस्थेला नष्ट करण्यात जी भूमिका राज्यसंस्था बजावते तीच भूमिका पुढच्या टप्प्यावर स्वतःचा विलय करून राज्यसंस्थेने बजावली पाहिजे' (बॉबिओ, १९७९ : २१)[३]

अलीकडच्या काळात 'राज्यसंस्था व नागरी समाज' या विषयावरील चर्चाविश्वात अन्तोनिओ ग्राम्शी यांच्या राजकीय विचारांचा आणि बीज-संकल्पनांचा ऊहापोह अधिक होऊ लागलाय. त्यांचे विचार हेगेल, मार्क्स व एंगल्स यांच्या मांडणी-पेक्षा भिन्न आहेत. मार्क्स नागरी समाजाच्या घडणीचे विवेचन राजकीय-अर्थव्यवस्थेच्या चौकटीत करतो. मार्क्स म्हणतो :

"उत्पादकशक्तींच्या विकासाच्या विवक्षित टप्प्यावरील भौतिक जगण्याशी निगडीत सर्व लौकिक व्यवहार, त्या विवक्षित टप्प्यावरील समग्र व्यापारी व औद्योगिक जीवनव्यवहार कवेत घेत नागरी समाज आकाराला येतो. आणि या अंगाने 'राष्ट्र' व 'राज्यसंस्था' या दोहोंच्या अतीत, उच्चतर पातळीवर नागरी समाजाचे अस्तित्व असते. पण, त्याच वेळी, परकीयांशी संबंध येतात त्या वेळी 'राष्ट्र' हे रूप त्याला धारण करावे लागते. तसेच *अंतर्गत पातळीवर त्याला राज्यसंस्थेच्या रूपात स्वतःचे संघटन करणे प्राप्त असते.* प्राचीनकालीन व मध्ययुगीन समुदायनिष्ठ समाजांमध्ये प्रचलित असलेल्या आर्थिक-राजकीय चौकटीमधून मालमत्ताविषयक हक्कसंबंधांनी स्वतःची सोडवणूक करून घेतल्यानंतरच्या टप्प्यावर, म्हणजे अठराव्या शतकामध्ये, 'नागरी समाज' ही संज्ञा प्रचारात आली. उत्पादन व व्यापार-संबंधित व्यवहारामधून सरळसरळ, साक्षात उत्क्रांत होणारे समाजसंघटन हेच सर्व कालखंडातील राज्यसंस्थेच्या व संकल्पना-कायदेकानूस्वरूपी अधिरचनेच्या (idealistic superstructure) पायाशी असते. याला उद्देशून पूर्वापार 'नागरी समाज' ही संज्ञा वापरण्यात आलेली आहे, पण वास्तविक अर्थाने 'नागरी समाज' हा बूर्ज्वा वर्गाच्या उदय-उत्कर्षासोबतच प्रथमतः आकारास आलेला आहे".[४]





अनुक्रमणिका

राज्यसंस्था ही नागरी समाजाची शक्ती वाढविणारे चिलखत (व आयुधही) असते असे जरी हेगेलने म्हटले असले तरी, नागरी समाजापेक्षा राज्यसंस्थेचे स्थान वरच्या दर्जाचे असते, अशी आग्रही मांडणी त्याने केली आहे. म्हणजे, साध्यापेक्षा साधन महत्त्वाचे असा काहीसा अतार्किक विचार वाटला तरीही, ती मांडणी हेगेलच्या राज्यसंस्थेविषयक सैद्धान्तिक विवेचनाशी सुसंगत अशीच आहे. कारण एकूण सर्व राजकीय आणि ऐतिहासिक घटनाक्रमांवर राज्यसंस्थेचेच निर्विवाद नियंत्रण असले पाहिजे ही हेगेलची भूमिका सर्वश्रुत आहेच. मार्क्सच्या मते मात्र राज्यसंस्थेची निर्मिती हीच मुळात आर्थिक जीवनातील उत्पादनविषयक व्यवहार, त्यांत गुंतलेल्या घटकांमधील आंतरसंबंध आणि त्यातून उत्पन्न होणाऱ्या वर्ग-संघर्षातून होत असते आणि हे सगळे नाट्य नागरी समाजाच्या रंगभूमीवर घडत असते. मुख्य म्हणजे मार्क्सच्या दृष्टिकोनातून नागरी समाजाची उत्पत्ती व जडणघडण हीच मुळात उत्पादन-व्यवस्था आणि तीमधून उद्भवणाऱ्या सामाजिक संबंधांच्या रचनेतून होत असते. त्यामुळे 'राज्यसंस्था म्हणजे समाजाच्या व्यवस्थापनाचे स्वायत्त असे साधन' हा हेगेलवादी विचारच मार्क्सला मान्य नाही. कारण अशी राज्यसंस्था सनदी नोकरशाही व पोलादी प्रशासकीय यंत्रणेचा वापर करून सर्वच सामाजिक व्यवहार किंवा जीवन यांच्यावर स्वयंघोषित, सार्वत्रिक आणि अनियंत्रित अधिसत्ता गाजविण्याचा मोठा धोका असतो. एकदा राज्यसंस्था, सत्ताकेन्द्रीकरण आणि भक्कम नोकरशाही यांची युती झाली, की त्यातून सामाजिक व राजकीय पारखेपण (alienation) तेवढे पद्धतशीररीत्या निर्माण केले जाते. (ॲक्सेलोस, १९७६ : ९७). असा परात्मभाव निर्माण होण्याने नागरी समाजाच्या मूळ प्रयोजनावरच घाव घातला जातो. कारण संकल्पनांवर खुल्या वातावरणात वैचारिक चर्चा जाहीरपणे करण्याचे नागरी समाज हे व्यासपीठ असते. म्हणजे मार्क्स नागरी समाजाकडे आर्थिक व्यवहार, उत्पादन आणि औद्योगिक जीवन यांचा पाया (base) असलेल्या अर्थरचनेचाच एक अविभाज्य हिस्सा या दृष्टीने पाहतो. इथेच मार्क्स आणि ग्राम्शी यांच्या परिदृष्टीतील फरक ठळकपणे जाणवतो. ग्राम्शीच्या मते "नागरी समाजाचा परीघ हा केवळ भौतिक गरजा पूर्ण करण्यासाठी होणाऱ्या आर्थिक उत्पादनाशी संबंधित क्रिया आणि सामाजिक व्यवहारांपुरता सीमित नाही तर सर्व विचारप्रणाली आणि सांस्कृतिक व्यवहारसंबंधांचाही त्यात समावेश आहे. फक्त आर्थिक, व्यापारी आणि औद्योगिक जीवन नागरी समाजाला व्यापून टाकू शकत नाही तर सांस्कृतिक, आध्यात्मिक व बौद्धिक जीवनातील चिंतन तसेच प्रेरणा नागरी समाजाला एक प्रकारचे स्वयंभू वेगळेपण देत असतात" (ग्राम्शी, १९७६ : १०-१८).

मार्क्स आणि ग्राम्शी यांच्या मांडणीत दुसरा एक महत्त्वाचा फरक आहे. समाजधारणा व राजकीय संघर्ष यांच्याविषयीच्या ग्राम्शीच्या विचारव्यूहात 'आव्हान-विरहित अधिसत्ता' (hegemony) ही संकल्पना केन्द्रस्थानी आहे. त्याच्या मते राजकीय नेतृत्व आणि सांस्कृतिक नेतृत्व या भिन्न गोष्टी आहेत. राजकीय नेतृत्वाच्या पाठीशी बळ (force) असते. बळाची गरज म्हणजे नागरी समाजाच्या ऐतिहासिक वाटचालीतला नकारात्मक क्षण असतो असे ग्राम्शीला वाटते. याच्या उलट सांस्कृतिक नेतृत्व हे विचार-कल्पना विश्वात काळाची गरज म्हणून उभे राहते आणि ती नागरी समाजातील एक ऐतिहासिक पण सकारात्मक (positive) घटना असते. म्हणूनच बौद्धिक किंवा वैचारिक विश्वातील बदल हे आर्थिक उत्पादनप्रक्रियेतील बदलांबरोबर आपोआप घडून येत नसतात. त्यासाठी सांस्कृतिक नेतृत्वाद्वारे महत्त्वपूर्ण अशा नैतिक आणि बौद्धिक पातळीवरील सुधारणा स्वतंत्रपणे घडवून आणणे गरजेचे असते असे ग्राम्शीला वाटते (ग्राम्शी, १९७६ : २४५-४७ आणि बॉबिओ, १९७९ : ३९).

विशेष म्हणजे मार्क्स आणि लेनिन, दोघांनीही बौद्धिक-सांस्कृतिक नेतृत्वाला फारसे महत्त्व दिलेले नाही. क्रान्तिकारी चळवळीनंतर किंवा चळवळीदरम्यान उदयास येणाऱ्या राजकीय नेतृत्वाला सामूहिक इच्छाशक्तीचे पाठबळ असते म्हणूनच चळवळीचा कणा असलेल्या कामगारवर्गाने आपली एकाधिकारशाही (dictatorship of the proletariat) प्रस्थापित करूनच समाजवादी तत्त्वाधिष्ठित पुनर्रचनेच्या कामाला लागले पाहिजे[५] यावर लेनिनचा विशेष भर होता. लेनिनच्या मते 'आव्हान-विरहित अधिसत्ता' (hegemony) आणि एकाधिकारशाही ह्या एकाच नाण्याच्या दोन बाजू आहेत. मात्र ग्राम्शीला हे मान्य नाही. त्याच्या मते राजकीय प्रभुसत्ता (power) हस्तगत करण्याआधी 'आव्हान-विरहित अधिसत्ता' मिळवणे आणि तिला जनसामान्यांनी अधिमान्यता (legitimacy) देणे आवश्यक असते. (बॉटोमोर, १९८७ : २०१-०३; ग्राम्शी, १९७६). एखादा सत्ताधारी वर्ग आपले

अनुक्रमणिका

वर्चस्व प्रस्थापित करतो तेव्हा, केवळ बळाचा वापर करून ते उद्दिष्ट साधणे शक्य नसते. जेव्हा आपल्या संकुचित वर्गहित-संबंधांच्या वर उठून सत्ताधारीवर्ग एक नैतिक अधिष्ठान असलेले बौद्धिक-वैचारिक नेतृत्व देतो, भिन्न भिन्न वर्गीय हितसंबंधांत तडजोड व सामंजस्य घडवून आणतो, त्यावेळी खऱ्या अर्थाने hegemony प्रस्थापित होते. याचाच दुसरा अर्थ असा की, त्याच वेळी नागरी समाज व राज्यसंस्था यांचे संतुलन राखले जाऊ शकते. म्हणजे एकाला दुसऱ्यावर कुरघोडी करणे शक्य होत नाही.

वस्तुनिष्ठ परिस्थिती आणि एका विशिष्ट वर्गाचे प्रत्यक्ष वर्चस्व यांच्या सांधेजुळणीमधून 'आव्हान-विरहित अधिसत्ता' निर्माण होते. नागरी समाजाच्या क्षेत्रामध्ये ही सांधेजुळणी होते. (बॉबिओ, १९७९ : ४१) एखाद्या प्रभुत्वशाली वर्गाची अधिसत्ता (hegemony) ही, अशा रीतीने, लोकमान्यतेवरच उभी असते, आणि ही मान्यता बळाचा वापर केल्यामुळे नाही तर, लोकांना नैतिक, सांस्कृतिक आणि बौद्धिक पातळीवर एका विशिष्ट ऐतिहासिक कालखंडात नेतृत्व देण्याने अशी अधिसत्ता प्रस्थापित होते असे ग्राम्शी म्हणतो. ही घडामोड स्वायत्त असते. म्हणजे, राज्यसंस्थेच्या दंडशक्तीच्या बळावर ही 'आव्हान-विरहीत अधिसत्ता' प्रस्थापित केलेली नसते. मार्क्स-एंगल्स व लेनिन हे, राज्यसंस्था म्हणजे नागरी समाजातल्या सत्ताधारी वर्गाच्या बळाच्या जोरावर समाजावर हुकूम गाजविणारी कार्यकारिणी मात्र, या दृष्टीने पाहतात. पण ग्राम्शीच्या मते नागरी समाजाला स्वतःचे स्वायत्त असे स्थान व अस्तित्व असते. मार्क्सवादी-लेनिनवादी वैचारिक परंपरेत असे मानले जाते की, विकसनप्रक्रियेच्या अखेरच्या टप्प्यात राज्यसंस्था विलयास जाईल, विरून जाईल; कारण तिचे प्रयोजनच शिल्लक राहणार नाही. ग्राम्शीची धारणा वेगळी आहे. त्याच्या धारणेनुसार राज्यसंस्था व राजकीय समाज यांना नागरी समाजातच सामावून घेतले जाईल. नागरी समाजाचा असा विस्तार होणे हाच असा ऐतिहासिक क्षण असतो जेव्हा प्रभुत्वशाली वर्गाला लोकमान्यता मिळवून आपली आव्हानविरहित अधिसत्ता प्रस्थापित करण्यात यश मिळते. ही अधिमान्यता इतकी सार्वत्रिक व सर्वस्पर्शी असते, की मग त्या वर्गाला बळाचा वापर करण्याची गरजच शिल्लक राहात नाही. राज्यसंस्था व राजकीय समाजाच्या जोखडातून मुक्त झालेला नागरी समाज एक स्वयंचलित व स्वयंनियंत्रित म्हणजे स्वतंत्र व स्वायत्त यत्रणा बनते (ग्राम्शी, १९७६ : ५३, बॉबिओ, १९७९ : ४१-४३)

नागरी समाज आणि लोकतंत्र : काही अलिकडच्या काळातील विवेचन

नागरी समाज या संकल्पनेची दार्शनिक व वैचारिक नाळ ही जरी हेगेल, मार्क्स-एंगल्स आणि ग्राम्शी यांच्या लेखनाशी जोडलेली असली तरी आज मात्र त्याचा अर्थ, आर्थिक क्षेत्रात खुल्या बाजारपेठेचा आणि राजकीय क्षेत्रात लोकतंत्राचा पाठपुरावा करणाऱ्या काही विशिष्ट संस्था आणि रीतींचा समुच्चय असा केला जातो. राज्यसंस्थेशी रक्ताचे नाते न मानणारे हे नागरी समाजाचे चित्रण अनैतिहासिक आहे; पण त्याचा सामाजिक शास्त्रांत वाढता प्रयोग होणे हेही एक वास्तवच आहे. नागरी समाजावरील अलीकडच्या चर्चांवर एकंदरच उदारमतवादी वैचारिक परंपरेचा पगडा दिसतो आणि तो प्रभाव निश्चितच स्पर्धात्मक बाजारपेठेतून आलेला नाही हे ध्यानात घेतले पाहिजे. सुसंस्कृत नागरिकत्वाचा आग्रह व त्याचे पालन हे नागरी समाजाचे मर्म होय असेही प्रतिपादन आज प्रतिष्ठित आहे. एडवर्ड शिल्स (१९९१ : १२-१३) यांनी असे म्हटले आहे की, इतरांनाही हक्क आणि कर्तव्यांच्या बाबतीत आपल्या बरोबरीचे नागरिक मानणे हेच नागरी समाजात नागरी वृत्तीचे (civility) व्यवच्छेदक लक्षण आहे. याचाच अर्थ असा होतो की, आपले हितशत्रू किंवा आपल्या मार्गात अडथळा आणणारे, मग ते कोणत्याही धार्मिक, वांशिक गटाचे सदस्य असोत वा कोणत्याही राजकीय विचारांना मानणारे असोत, वा अशांचे व्यावहारिक हितसंबंध आपल्या स्वतःच्या हितसंबंधांविरोधी असोत, ते व आपण त्याच एका समाजाचे सभासद आहोत, त्याच एका समूहमानसात आपण सहभागी आहोत या गृहीतकृत्याच्या आधारे राजकीय कृती करणे ह्यातच खरी नागरीवृत्तीची परीक्षा असते. या विचारांनुसार नागरी समाज हा स्वयंभू असतो, त्याची वास्तविकता लौकिका-पलीकडची असते; मात्र त्याचे अधिष्ठान इहलौकिकच राहते. साऱ्या समाजाची एक सामूहिक प्रबुद्ध अवस्था असे नागरी समाजाचे वर्णन करता येते. दैनंदिन जीवनाच्या रंगभूमीवर सहकार्य-संघर्ष, स्पर्धा, समन्वय आणि आंतरिक अंतर्विरोधाचे जे नाट्य उलगडत असते ते खुल्या दिलाने स्वीकारण्याची मानसिकता तयार करण्याचे बळ नागरी

समाज व्यक्तीला देत असतो. पारस्परिक सहिष्णुतेचा संस्कार व्यक्तींमध्ये रुजविणारी ती एक यंत्रणा आहे.

नागरी समाज या संकल्पनेमागे एक गृहीततत्त्व आहे. ते असे की, आधुनिक भांडवलदारी अर्थव्यवस्था जरी नागरी समाजाच्या विकासाला पोषक असली तरीही भांडवलदारी अवस्थेमध्ये समाजात नागरीवृत्ती (civility) असेलच अशी खात्री देता येत नाही. म्हणजे भांडवलदारी अवस्थेतला समाज हा स्वभावतःच नागरी समाजच असतो, असे नाही. जॉन हॉल (१९९८ : ३२-३४) यांनी असे म्हटले आहे की, नागरी समाजाची घडण अशी असते, ज्याद्वारे एकीकडे राज्यसंस्थेशी सहकार्याचा मार्ग खुला होतो आणि त्याच वेळी दुसरीकडे घटक व्यक्तीचे व्यक्तित्व आणि आत्मभान जोपासण्यास पोषक वातावरणही निर्माण केले जाते. या तऱ्हेने जॉन हॉल 'नागरी वृत्ती व समाज' आणि 'आधुनिकता (modernity)' या दोन्ही संकल्पना समानार्थी असल्याचे सुचवितात. ह्या प्रतिपादनात असेही गृहीत धरले जाते की, जरी भांडवलदारी अर्थव्यवस्थेचा विकास आणि आधुनिकता ह्या प्रक्रिया सहप्रवासी असल्या, तरी नेहमीच असा योगायोग घडून येईलच असे नाही. म्हणूनच जिथे या दोन प्रक्रियांमध्ये फारकत होते तिथे भांडवलदारी पद्धतीची अर्थव्यवस्था असूनही नागरी वृत्तीच्या मूळ घटकांचा अभावसुद्धा दिसू शकेल.

म्हणून नागरी समाजात व्यक्तीचे आचार-विचार स्वातंत्र्य अभिप्रेत आहे. दैनंदिन जीवनात आपल्या आवडीनुसार निवड करण्याचे स्वातंत्र्य तर व्यक्तीला असतेच पण आपण जीवनात काय करायचे, कसे राहायचे याबद्दलचे अग्रक्रम ठरविण्याच्या व्यक्तीच्या हक्काचा नागरी समाजात आदर केला जातो. निदान कुठल्या असभ्य, पाशवी शक्तींपासुन किंवा त्यांच्या प्रभावापासून व्यक्तिस्वातंत्र्याचे रक्षण केले जाईल, तिचे निवड-स्वातंत्र्य अबाधित राखले जाईल याची किमान हमी नागरी समाजात असते. समाजातील बलदंड गटांची हुकूमशाही दहशत नागरी समाज खपवून घेत नाही; स्वतःच्या सदसद्-विवेकानुसार स्वतःचे व्यक्तित्व व जीवन घडविण्यासाठी असलेल्या अवकाशावर घाला घालू दिला जात नाही. मुख्य म्हणजे व्यक्ती कुठल्याही जाती, वंश, वर्ण किंवा संस्कृतीतील असोत त्या सर्वांना आपल्या स्वत्वाचा विकास आपल्या स्वेच्छेनुसार करण्याची समान संधी उपलब्ध करून देणे हे नागरी समाजाचे एक (सकारात्मक) व्यवच्छेदक कार्य आहे. भिन्न मतमतांबद्दल, आदर बाळगला जातो, विरोध सहन केला जातो, एवढेच नव्हे तर काही प्रमाणात विरोध प्रकटीकरणाला प्रोत्साहनही दिले जाते (हॉल १९९८ : पृ. ३३).

तत्त्वतः औद्योगिक भांडवलदारी व त्यासोबत येणारी खुल्या स्पर्धेची बाजारपेठ आणि नागरी समाज यांत दृढ संबंध असला तरीही ऐतिहासिक अनुभव वेगळेच काही निदर्शनास आणतो. बऱ्याचदा अशा अर्थव्यवस्थेतही कट्टर मक्तेदारी व एकाधिकारशाही प्रवृत्ती डोकावतात. भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेमध्ये खुल्या स्पर्धात्मक बाजारपेठेचा अंमल असल्यामुळे निर्णयसत्ता ही खऱ्या अर्थाने विकेन्द्रित होते. म्हणजे अनेकांना सत्तेत वाटा मिळतो. सत्ता एकाच व्यक्तीच्या किंवा गटाच्या हातात केन्द्रित होत नाही. अशी व्यवस्था आर्थिक स्वातंत्र्य, राजकीय स्वातंत्र्य यांना तसेच सामाजिक व सांस्कृतिक विविधतेला संस्थात्मक पायावर भक्कम करण्यासाठी पोषक वातावरण तयार करते, करू शकते. तत्त्वतः हे मान्य असले तरीही ॲडॅम स्मिथला वास्तव परिस्थितीचे भान असल्यामुळे काय नेमके घडू शकते याचा अंदाज आला होता. स्वार्थ आणि नफेखोरीच्या प्रेरणेतून अनेक उद्योगपती व व्यापारी – वस्तु उत्पादक आणि वितरक – आपले दबावगट तयार करतात आणि चुपचाप कटकारस्थान करून खुल्या बाजारपेठेस अभिप्रेत असलेल्या व्यवहारांना सुरुंग लावतात. एवढेच नव्हे तर व्यक्तीचे निवडस्वातंत्र्य अबाधित राखण्यात सामूहिक हित सामावलेले असते असे मानणाऱ्यांच्या विश्वासाला ते तडा देतात. विशेषतः मक्तेदारी पकड जमवू पाहणाऱ्या आर्थिक शक्ती आणि जगड्व्याळ कंपन्यांवर उभारलेली भांडवलशाही शासनांवर दबाव आणून त्यांना खुला व्यापार व खुली स्पर्धा यांना मारक अशी पावले टाकण्यास भाग पाडतात तेव्हा व्यक्तींच्या निवड व निर्णय स्वातंत्र्याची मोठी धूप होते.[६]

भांडवलदारी अर्थव्यवस्था सर्वंकष सत्ताधीश कशी बनू शकते हे दोन महायुद्धांमधल्या विलहेल्मीयन जर्मनीत आणि जपानच्या साम्राज्यशाहीच्या कालखंडात दिसून आले. इतिहास त्या अनुभवाचा साक्षीदार आहे. आजच्या सद्य परिस्थितीत जागतिकीकरणाचा अंमल सर्वदूर दिसून येतोय. ह्या प्रक्रियेत भांडवलशाही ही एक वैश्विक अर्थव्यवस्था (capitalist world economy) म्हणून आपल्या प्रभावक्षेत्राचा कसा विस्तार करते, त्यासाठी बहुराष्ट्रीय कंपन्यांचा (multina-





tional corporations) कसा साधन म्हणून उपयोग करीत असते हे कमी-अधिक प्रमाणात सर्वच विकसनशील देशांच्या अनुभवास येत आहे. इम्यॅन्युएल वॉलरस्टाईन (१९९१ : १५८-९९) यांनी त्यांच्या ग्रंथात अशा जागतिक भांडवलदारी व्यवस्थेचा प्रभाव एखाद्या राष्ट्र-राज्यापुरता किंवा एखाद्या भू-राजकीय क्षेत्रा (Geo-political region) पुरता कसा मर्यादित राहत नाही हे सोदाहरण विस्तारपूर्वक दाखवून दिले आहे. बहुराष्ट्रीय कंपन्यांच्या माध्यमातून येणारा जागतिक भांडवलदारीचा प्रभाव हा केवळ उत्पादनतंत्राच्या क्षेत्रातील नव्या तंत्रज्ञानापुरता मर्यादित नसतो, तर तो सर्वव्यापी होऊ पाहतो, व तसा होतही असतो. त्यामुळे सांस्कृतिक अभिरुची, जीवनशैली, सामाजिक संस्था-चालीरीती यांवरही जागतिकी-करणाचे परिणाम दिसू लागतात. जगभर जीवनशैली व संस्कृती यांच्यातले वैविध्य नष्ट होऊन एकछाप संस्कृती व जीवनशैली (अभिरुची व मानसदेखील) निर्माण होऊ लागते. (लिम, १९९२ : ५७८-९२) अशा वैश्विक भांडवलदारी अर्थरचनेमुळे फक्त नागरी वृत्ती (civility)च नव्हे तर विशिष्ट सभ्यतांचे (civilizational) अस्तित्व, त्यांची अस्मिताही धोक्यात येते. त्यांचा चेहरामोहराच सांस्कृतिक इतिहासातून पुसला जाण्याची भीती निर्माण होते. म्हणूनच जागतिकीकरणाच्या ह्या पार्श्वभूमीवर 'स्वायत्त नागरी समाज, राज्यसंस्था आणि लोकशाही' या विषयांच्या चर्चाविश्वा (discourse)चे आज जोमाने पुनरुज्जीवन का होतेय हे कळू लागते. विशेष म्हणजे ही चर्चा आता फक्त सामाजिक शास्त्रांतील विद्वानांपुरती किंवा विद्यापीठांच्या प्रांगणामध्ये मर्यादित राहिलेली नाही. उलट, विविध स्वयंसेवी संघटना (NGOs), परिवर्तनवादी चळवळींतील सक्रिय कार्यकर्ते– विशेषतः पर्यावरणवादी, स्त्रीवादी, मानवाधिकारवादी म्हणजेच परिवर्तनवादी नव्या चळवळीं (new social move-ments)शी संबंधित सगळेच – आणि प्रसार-माध्यमे तसेच सामान्य पण चोखंदळ नागरिकही साऱ्या जगभर या चर्चेत हिरिरीने, उत्साहाने भाग घेताना आज दिसताहेत.

दुसऱ्या महायुद्धानंतर ४०-४५ वर्षांनंतर पूर्व आणि पश्चिम जर्मनीचे एकीकरण झाले. दोन महासत्तांना प्रतिकात्मक रूपाने विभागणारी बर्लिनची अभेद्य भिंत क्षणार्धात जमीनदोस्त झाली. पूर्व युरोपातील वेगवेगळ्या कम्युनिस्ट राष्ट्रांमध्ये खळबळजनक उलथापालथी झाल्या. त्या जशा राजकीय होत्या तशाच, किंवा त्याहूनही अधिक आर्थिक होत्या. पोथीनिष्ठेने जपलेल्या आर्थिक ध्येयधोरणांच्या व्यवहार्यतेबद्दल साशंकता निर्माण करणाऱ्या घटनांमुळे ती खळबळ माजली होती. त्याच सुमारास रशियन महासत्तेचे विघटन (१९९०-९१च्या सुमारास) झाल्यामुळे अतिनियोजनबद्ध आणि केन्द्रीय पद्धतीने राबविली जाणारी अर्थव्यवस्था स्पर्धेत टिकत नाही हे रशियाच्या पीछेहाटीमुळे सिद्ध झाले. म्हणूनच आर्थिक विकास व सामाजिक परिवर्तन साधण्यासाठी खरोखरीच एकाधिकारशाही तत्त्वावर आधारलेली राजकीय यंत्रणा (जी रशियात होती) अनिवार्य आहे का, असे प्रश्न उपस्थित केले जाऊ लागले. स्वायत्त नागरी समाज, राज्यसंस्था आणि लोकतंत्र या विषयाच्या विचारविमर्शाला या घटनांमुळेही विशेष चालना मिळाली. 'कामगारवर्गाच्या हुकुमशाही' (dic-tatorship of the proletariat)चे लेनिनने केवळ समर्थनच केले नव्हते, तर ते तत्त्व अर्थव्यवस्थेच्या नियोजनात दिसले पाहिजे, केन्द्रीय पद्धतीनेच उत्पादन, वितरण आणि साधन-सामग्रीच्या गुंतवणुकीविषयी निर्णय घेतले गेले पाहिजेत आणि त्याचे अधिकार पूर्णत कम्युनिस्ट पक्षाच्या विचारसरणीस बांधिलकी मानणाऱ्या पक्षांतर्गत नोकरशाहीच्या हातात एकवटलेले असले पाहिजेत हा लेनिनचा आग्रही विचार होता. पण त्यामुळे एकीकडे आपण सर्व सत्ताधीश असल्याची भावना पक्षनेत्यांमध्ये व नोकरशहांमध्ये निर्माण झाली, तर दुसरीकडे दायित्वाची (accountability) भावना किंवा जाणीव लोप पावू लागली. त्याचा परिणाम असा झाला की, एकपक्षीय नामधारी लोकतंत्रपद्धती अस्तित्वात आली पण त्याद्वारे 'आपल्याला निर्णयप्रक्रियेत सक्रीयपणे सहभागी होता येते' ही अनुभूती जनसामान्यांच्या ठायी मात्र निर्माण होऊ शकली नाही किंवा दायित्वाची भावनाही अंकुरित झाली नाही. नाही म्हणायला जोसेफ स्टालिन यांच्या अधिपत्याखाली रशियाने २५-३० वर्षांत वेगाने आर्थिक प्रगती केली, पण अर्थव्यवस्था राज्यसंस्थेच्या परीघात बंदिस्तच होती. आर्थिक वाढीचा लक्षणीय दर रशियामध्ये होता, आणि त्याद्वारे आधुनिकतासदृश असे काही बदल तेथील सामाजिक व राजकीय क्षितिजावर होत असल्याचे दिसू लागले होते. पण त्याबरोबरच राज्यसंस्थेच्या व शासनाच्या धोरणाला विरोध करतील त्यांची मुस्कटदाबी करणे, त्यांना कारागृहात बंदिस्त करणे, कामगारवर्गाचे सक्तीचे सैनिकीकरण करणे आणि

'न भूतो न भविष्यति' अशा प्रमाणावर दहशत निर्माण करून सर्वसामान्य नागरिकांच्या मनात भीतीचे वातावरण तयार करणे या मार्गानेच रशियाने आर्थिक विकासाच्या दरात नेत्रदीपक वाढ करून दाखविली होती (बेटलेहाईम, १९९४; १९७-२४०)[७]. ती शाश्वत स्वरूपाची नव्हती, म्हणूनच सोव्हिएट राज्ययंत्रणेची झालेली पीछेहाट अटळ होती हे ध्यानात येते.

स्वायत्त नागरी समाज म्हणजे काय, अथवा तो कसा असावा हे स्पष्ट करण्यासाठी अर्नेस्ट गेल्नरने सोविएत रशियाचे उदाहरण घेतले आहे, आणि त्याआधारे नागरी समाजाच्या मुख्य वैशिष्ट्यांचे विवेचन खालीलप्रमाणे केले आहे : 'जिथे नागरी वृत्ती (civil spirit) असते त्याठिकाणी नैतिक जाणीव उपस्थित असते व तिचा अधिकारही मान्य असतो आणि म्हणूनच माणसाला आपल्या सामाजिक दायित्वाशी, जबाबदाऱ्यांशी बांधिलकी असते. करारांचे पालन करवून घेण्यासाठी धार्मिक विधींनी अधिक घट्टपणे बांधून घेणाऱ्या दाहक सामाजिक ऋणानुबंधांचा आधार घ्यावा लागत नाही. ज्या व्यक्तीच्या ठायी अशी नागरी वृत्ती असते ती आपोआपच अपरिचित व अनामिक असलेल्या इतर समाज-घटकांच्या प्रती आपले कर्तव्य पार पाडीत असते. सामाजिक ऋणानुबंधांमुळे अपरिहार्यता जाणवते म्हणून अशी व्यक्ती कर्तव्यदक्ष नसते; तर कुठलीही सक्ती नसताना दायित्व निभावणे हेच नागरी वृत्तीचे व्यवच्छेदक लक्षण आहे. नागरी समाजात व्यक्तींमधील सामाजिक अनुबंध, पारंपरिक ऋणानुबंधांच्या तुलनेत, 'कामापुरते आहेत' असे भासते. पण राज्यसंस्था जाचकपणे वागू लागल्यास तिचा प्रतिसाद करण्याचा खंबीरपणा या अनुबंधातूनच येतो हे मात्र खरे. नागरी वृत्तीने संस्कारित व झपाटलेली माणसे अमूर्त अशा संवैधानिक तत्त्वांच्या, कायद्याच्या वा नियमांच्या बाबत आदर बाळगतात; केवळ समाजांतर्गत कार्यरत असलेल्या विशिष्ट समूह वा गट यांच्याबद्दलच आदर बाळगतात असे नाही." (गेल्नर, १९९१ : ५०१).

स्वायत्त नागरी समाजाच्या अस्तित्वाचे ठोस समर्थन गेल्नर या विचारवंताने केले आहे. मात्र, १९९१ नंतर लिहिलेल्या एका ग्रंथात (गेल्नर, १९९४) व्यक्तिस्वातंत्र्य आणि स्वायत्तता अबाधित व सुरक्षित ठेवण्यासाठी लागणारे सामर्थ्य नागरी समाजाच्या ठायी कितपत असते याबद्दल गेल्नर यांनी शंकाही व्यक्त केली आहे. म्हणजे एकीकडे नागरी समाज म्हणजे संविधानाधिष्ठित, धर्मनिरपेक्ष, औद्योगिक-भांडवली व्यवस्थेला पोषक असा, लोकशाही मूल्यांना शिरोधार्य मानून चालणारा समाज म्हणून गेल्नर त्याची पाठराखण करतात, गोडवे गातात, आणि दुसरीकडे मात्र नागरी स्वातंत्र्याच्या संरक्षणाची क्षमता अशा समाजात कितपत असू शकते याबद्दल शंका उपस्थित करतात. सकृत्‌दर्शनी ह्या त्यांच्या भूमिका परस्परविरोधी वाटतात हे खरे; पण लोकतंत्राच्या सिद्धान्ताशी साचेबंद बांधिलकी मानल्यानंतर लोकशाहीची तत्त्वे प्रत्यक्षात उतरविण्यासाठी संस्थांची, म्हणजेच एका नियमबद्ध व्यवस्थेची/यंत्रणेची गरज भासते. तेव्हा अशी बंदिस्त व्यवस्था स्वेच्छेने निर्माण करणे हे ओघाने आलेच (लेसा, १९९८ : १२०). आणि एकदा अशी चाकोरीबद्ध यंत्रणा अस्तित्वात आली म्हणजे व्यक्ती आणि समूहांना ज्या सांस्कृतिक वातावरणातून आपल्या अस्मितेची जाण मिळते, जीवनमूल्ये आणि दृष्टी लाभते त्या संस्कृतीवरच ती लोकशाही यंत्रणा बंधने आणू शकते, तिला मर्यादा घालू शकते (गेल्नर, १९९४ : १८६). अशा विरोधाभासाची शक्यता मान्य करूनही स्वायत्त नागरी समाजाचा पक्ष गेल्नर घेतात. कारण असा समाज विशुद्ध ज्ञानाचे वरदान देतो; असे ज्ञान, ज्याचे प्रामाण्य हे त्यांच्या सामाजिक संदर्भावर अवलंबून असत नाही किंवा संदर्भ पाहून त्याचे समर्थन वा खंडन करण्याची गरज भासत नाही. शिवाय स्वायत्त नागरी समाजाच्या अंतःप्रक्रियांमधून निर्माण झालेल्या ज्ञानावर कुणा एका वंशाची, जातीची, वर्गाची किंवा कुणा धर्मगुरूची मक्तेदारी नसते. उलट, ते ज्ञान सर्व घटकांना सारखेच उपलब्ध असते. याचा अर्थ असा की, ज्ञान किंवा सत्य हे कुठल्याही अस्मितेशी जोडलेले नसते.[८]

स्वायत्त नागरी समाजाबद्दलचे विवेचन करताना गेल्नर त्याची काही व्यवच्छेदक लक्षणेही सांगतात. नागरी समाज म्हणजे सत्ता व वर्चस्व यांचे वाटप, समाजाजवळील साधन-संपत्तीचे वाटप व भौतिक वस्तूंचे उत्पादन आणि सांस्कृतिक-दृष्ट्या निर्धारित आचारविचारांची निर्मिती व व्यवस्थापन या तिन्हींमधील संबंध अभिव्यक्त करणारा सामाजिक संबंधांचा सर्वसमावेशक व्यूह असे त्याचे स्पष्टीकरण गेल्नर करतात. आणि तरीही नागरी समाज हा एकमय सर्वंकष (unified totality) वा 'बंदिस्त' (closed system) नसतो. (गेल्नर

अनुक्रमणिका

१९९४ : पृ. १९३). ज्ञान, नीती व अस्मिता (identity) ही स्वायत्त क्षेत्रे मानलेली असतात. तसेच अर्थकारण आणि राजकारण, नागरिकत्व आणि वर्ग, आणि सामाजिक गटबंधन/किंवा मंडळ (association) आणि दर्जा (status) यांमध्ये फरक करतो. अशा स्वायत्त नागरी समाजाचा गाभा व्यक्तिवादाशी असलेल्या बांधिलकीत प्रगट होतो. 'इहवाद' हा त्या समाजाचा धर्म असतो आणि सर्व संस्कृतींना समान दर्जा तो देतो. साक्षेपी बुद्धिनिष्ठेशी नागरी समाजाची दृढ बांधिलकी असल्यामुळे 'कायद्याचे अधिराज्य' श्रद्धापूर्वक स्वीकारलेले असते. श्रेणीबद्ध शेतीप्रधान समाजांमध्ये सामाजिक अनुबंध समूहनिष्ठा व विषमता यांवर आधारलेले असतात तर नागरी समाजात ते व्यक्तिनिष्ठा व समानता यांवर आधारित असतात.

पण नेमक्या याच व्यवच्छेदक लक्षणांमधून, गेल्नर यांच्या मते, स्वायत्त नागरी समाजांतर्गत अंतर्विरोध निर्माण होतात. कारण व्यापारउदिमांना पोषक असणाऱ्या खुल्या स्पर्धेवर आधारित बाजारपेठी भांडवलदारी पद्धती व्यक्तिवादाचा परिपोष करते. अशा व्यक्तिवादातूनच विषमता फोफावते. मग सामाजिक व आर्थिक उतरंडी (hierarchy)चे समर्थनही करणे सुरू होते. तर, दुसरीकडे, समतेच्या मूल्याचे प्रामाणिकपणे पालन करावयाचे झाल्यास व्यापारउदिमाधिष्ठित बाजारपेठेच्या 'स्वातंत्र्या'वर निर्बंध घातले जाणार, लोकांच्या गरजा भागल्या पाहिजेत वा नफा एका वाजवी प्रमाणातच होणे योग्य होय यासारखे नैतिक मानदंड स्वीकारण्यास बाजार-यंत्रणा कडाडून विरोध करणार. आधुनिक समाजांची धडपड सतत आर्थिक-औद्योगिक वाढ कशी घडून येईल यासाठी असते. याचा परिणाम बहुविध व परस्परांना शह-काटशह देणारे राजकीय दबाव आर्थिक व सामाजिक क्षेत्रांत निर्माण होण्यावर होतो असे गेल्नर याचे मत आहे. तरीपरंतू व्यक्तीचे स्वातंत्र्य व स्वायत्तता अबाधित ठेवण्याची क्षमता नागरी समाजापाशी असते. सांस्कृतिक मनोभूमीत व्यक्तीचे स्वतंत्र व्यक्तित्व विकसित करण्याचे मूल्य खूप खोलवर रूजलेले असल्याने विपरीत दबाबांवर मात करून व्यक्तीची स्वायत्तता नागरी समाज अबाधित राखेलच अशी आशा गेल्नर बाळगतात.[१] (गेल्नर १९९४ : पृ. १२७-२८).

व्यक्तिवाद आणि सांस्कृतिक विविधता यांना जोपासणे हाच स्वायत्त नागरी समाजाचा खरा धर्म. असे असले तरीही नागरी समाजाच्या गाभ्यात काळजीपूर्वक डोकावले तर असे दिसते की, सत्ता-संरचनेची मांडणी कशी करायची आणि त्या संरचनेत निर्णय कसे करायचे यासंबंधीची मार्गदर्शक तत्त्वे ठरविणारी अनौपचारिक यंत्रणा म्हणजेच नागरी समाज असतो. विविध हितसंबंधी गटांचे दबाव समाजात निर्माण होत असतात आणि त्याद्वारे राज्यसंस्थेला तुल्यबल ठरतील अशा संस्था विकसित होत असतात, किंवा जाणीवपूर्वक निर्माण केल्या जातात. असे असले तरीही गेल्नरांच्या मते (१९९४ : ९०) स्वायत्त नागरी समाज हा राज्यसंस्थेचा पर्याय नाही किंवा तिच्या विरोधात उभे ठाकलेले तत्त्व नाही. कुठल्याही आधुनिक समाजाचा, आणि विशेषतः स्वायत्त नागरी समाजाचा विचार कोणत्या तरी स्वरूपातील कल्याणकारी राज्यसंस्थेचे अस्तित्व गृहीत धरल्याशिवाय करणे अशक्य आहे. राज्यसंस्थेची अपरिहार्यता मान्य केली पाहिजेच. तरीहीपण त्याचे निमित्त करून कुठल्याही प्रकारचे हुकूमशाही पद्धतीचे सत्तेचे केन्द्रीकरण गेल्नर मान्य करीत नाहीत. असे केंद्रीकरण मग राज्यसंस्थेच्या चौकटीतले असो अथवा एकजीव समुदायनिष्ठ समाजाच्या चौकटीतले (gemeinschaft-community) असो. जिथे सर्वंकष सत्ता केन्द्रित होते तिथे सांस्कृतिक परंपरा व जीवनरीती यांच्या नावाखाली व्यक्तिस्वातंत्र्यावर बंधने लादणे सुरू होते, व्यक्तीच्या निवडस्वातंत्र्याला मर्यादा घातल्या जातात, आणि पाहता-पाहता कल्याणकारी राज्यसंस्था बेलगाम व जुलमी सत्ता बनू लागते. स्वतःच्या वर्तनावर स्वतःच नजर ठेवून, इतरांच्या हक्कांची व व्यक्तित्वाची कदर करीत ते नियमित व नियंत्रित करणे ही शिस्त अंगवळणी पडलेली असते हे नागरी समाजाचे व्यवच्छेदक लक्षण होय, असे गेल्नर म्हणतात. त्यासाठी ध्येयाने पेटलेल्या व्यक्तींची आवश्यकता असते. अतिशय तोटक्या व क्षुद्र हितसंबंधांमध्ये गुंतून न पडणाऱ्या अशा या व्यक्ती असतात. त्या स्वयंप्रेरणेनेच, 'रात्र वैऱ्याची आहे' हे जाणून जागल्याची भूमिका बजावीत असतात. कुठल्या राज्ययंत्रणेच्या दबावाखाली किंवा कोणता लाभ मिळविण्यासाठी नाही, तर स्वयंप्रेरणेने, सर्वांच्या हिताहिताचा विचार बाळगून सद्वर्तन करणाऱ्या व्यक्ती हा लोकशाहीच्या अत्यंत प्राणभूत आधारस्तंभांपैकी एक असतो आणि अशा निःस्पृह, स्वातंत्र्यप्रेमी व्यक्तींच्या खांद्यावर लोकशाही उभी असली तरच खऱ्या अर्थाने स्वायत्त नागरी समाज जिवंत राहतो. अशी लोकशाही

व्यवस्था असणे ही नागरी समाजाच्या सुस्थितीची पूर्वअट आहे (गेल्नर, १९९४ : ७८; आणि लेसा, १९९८ : १३०-३१).

ह्या विवेचनानंतर राज्यसंस्था आणि लोकशाही यांची स्वायत्त नागरी समाजाच्या संबंधातली नेमकी भूमिका कोणती, या प्रश्नाकडे आपल्याला वळता येईल.

राज्यसंस्था आणि लोकतंत्र पद्धती

लोकशाहीबद्दल जे काही राजकीय सिद्धान्त आहेत त्यांतून नागरी समाज आणि लोकशाही पद्धतीतील राजकारण हे परस्परावलंबी असल्याचाच मुद्दा विशेष भर देऊन मांडला गेल्याचे आपल्याला दिसते. स्वायत्त नागरी समाज म्हणजे एक खुले सार्वजनिक व्यासपीठच असते. त्यावर व्यक्तिगत किंवा गट हितसंबंध आणि व्यापक सार्वजनिक हितसंबंध यांच्यात मुक्त चर्चा झाली पाहिजे. या चर्चेतून आणि वादविवादातून जनमत तयार झाले पाहिजे. आणि सगळ्यात महत्त्वाचे म्हणजे, अशा चर्चेद्वारा जनमत साकारण्याची प्रक्रिया राज्यसंस्थेच्या हस्तक्षेपापासून मुक्त असणे अतिशय आवश्यक आहे. शिवाय हे व्यासपीठ सगळ्या थरांतल्या नागरिकांना व गटांना केव्हाही सहभाग देण्यासाठी उपलब्ध असले पाहिजे. याचाच अर्थ असा होतो की, लोकतंत्र आणि स्वायत्त नागरी समाज, दोन्ही परस्परावलंबी असतात. एकाच्या अस्तित्वासाठी दुसऱ्याचे अस्तित्व ही पूर्वअट असते (चांडोके, १९९५ : १६१-६५). एक तर ही दोन तत्त्वे एकमेकांना पूरक ठरतात व परस्परांची शक्ती वाढवतात, नाही तर ती परस्परांना मारक ठरतात आणि एकमेकांसाठी नकारात्मक भूमिका बजावतात.

स्वायत्त नागरी समाजाबाबत अन्तोनिओ ग्राम्शीची मते कुठल्याही इतर मार्क्सवादी तत्त्वज्ञाप्रमाणेच आहेत. शेवटी प्रत्येक राज्यसंस्थेचे अंतिम उद्दिष्ट हे स्वतःचा विलय करणे हेच असले पाहिजे. राजकीय सत्ता-संरचना स्वायत्त नागरी समाजात विलीन किंवा एकरूप होण्यानेच राज्यसंस्था खऱ्या अर्थाने विलयास जाईल (ग्राम्शी, *प्रिझन नोटबुक्स* : २५३). मार्क्स आणि एंगल्स यांनी, अंततोगत्वा, साम्यवादाची परिणती राज्यसंस्थेच्या विलयात होणे हाच विकास-प्रक्रियेतला अखेरचा टप्पा (stage) मानला आहे. आणि एका अर्थाने, ग्राम्शी-देखील याच मार्क्स-एंगल्स यांच्या मताचा पुनरुच्चार करताहेत. असे असले तरीही राज्यसंस्था आणि लोकतंत्र यांच्या भूमिकांबद्दल ग्राम्शीची मते अधिक खोलात जाऊन तपासली तर ह्या विषयाकडे ते काहीशा वेगळ्या दृष्टीकोनातून पाहतात असे दिसते.

व्यापक पातळीवर, लोकशाहीचा व्यवहार व दैनंदिन कार्य हे निर्वाचित प्रतिनिधींच्या द्वारेच होत राहणे अभिप्रेत असते. म्हणजेच लोकतंत्राचा गाभा सांसदीय लोकशाही हाच असतो. पण प्रत्यक्षात सांसदीय पद्धतीच्या दोन अडचणी असतात. एक तर निर्णयप्रक्रियेत प्रत्येक निर्वाचित प्रतिनिधीचा सहभाग होणे जवळजवळ अशक्य असते. झाला तरी तो पक्षीय यंत्रणेतून म्हणजे दूरान्वयानेच सहभाग होतो असे म्हटले पाहिजे. दुसरे असे की, त्यामुळे सामान्यपणे लोक-प्रतिनिधींमध्ये दायित्वाची (accountability) भावना नसतेच, किंवा तिचा अभावच असतो. त्यामुळे सांसदीय पद्धतीने राज्य करणे म्हणजे एक प्रकारची डोकेदुखीच असते. करिअरिस्ट भूमिकेतून काम करणारी नोकरशाहीच वस्तुतः सांसदीय लोकशाहीत राज्य करीत असते. याचा अर्थ असा की, जिथे सांसदीय पद्धती आणि लोकप्रतिनिधिक राज्यव्यवस्था ह्या एकाच नाण्याच्या दोन बाजू असतात तिथे, ग्राम्शीच्या मते, स्वायत्त नागरी समाजावर विपरीत आघातच होण्याची शक्यता अधिक असते. नागरी समाज सुदृढ असेल तर सांसदीय यंत्रणा खुल्या चर्चेचे सार्वजनिक व्यासपीठ म्हणून कार्य करील हे पाहण्याचे काम तेवढे राज्यसंस्थेसाठी उरते. अभिव्यक्तीचे स्वातंत्र्य, विरोधी मत नोंदविण्याचे स्वातंत्र्य, तसेच भिन्न पर्यायी उद्दिष्टे आणि साधने यांतून योग्य वाटेल ती निवडण्याचे स्वातंत्र्य उपभोगता येईल यासाठी अनुकूल परिस्थिती निर्माण करून सर्व प्रकारचे शोषण, विशेषतः उत्पादन व्यवस्थेतील शोषण समाजातून दूर करण्याची वाट राज्यसंस्थेने मोकळी करावयाची. पण, ज्या व्यक्तिवादाला आणि व्यक्तिस्वातंत्र्याला लोकशाही व सांसदीय पद्धती बांधील आहे, त्या व्यक्तिवादाच्या मुळाशी 'व्यक्तीने आर्थिक क्षेत्रात पुढाकार घेऊन भांडवली गुंतवणूक करणे आणि त्याद्वारे उत्तरोत्तर वाढीव नफा व्यक्तिगत लाभासाठी हस्तगत करणे' हेच खरे सूत्र असते. (*प्रिझन नोटबुक्स* : पृ. २५५) ग्राम्शीच्या मते निव्वळ खासगी नफा मिळविणे हाच सांसदीय लोकशाहीतील व्यक्तिस्वातंत्र्याचा सरळ अर्थ असतो. आणि असा नफा समाजातील इतर नागरिक घटकांच्या हितावर अधिक्षेप केल्याखेरीज मिळवता येत नसतो. पण तसे करणे म्हणजे स्वायत्त नागरी समाजाचा गळा घोटण्यासारखे असते. 'सर्वांच्या

हिताचे संवर्धन' व संरक्षण करणे हेच नागरी समाजाचे पहिले आणि शेवटचे महत्त्वाचे कार्य असते. परंतु व्यवहारात वेगळेच घडत राहते. ग्राम्शीचे निरीक्षण असे की, व्यवहारात राजकीय पक्षपद्धती व सांसदीय पद्धती यांची साठगांठ पडते (वा अन्योन्याश्रयी अशुभ युती होते) आणि दोन्ही मिळून 'काळाबाजार' वा 'बेकायदेशीर लॉटऱ्यां'च्या धर्तीवर लोकांना लुवाडण्याचा व फसवणूकीचा धंदा करीत बसतात. आश्चर्य असे की, संसद या प्रकारे व्यवहार करीत असल्याचे दिसत असूनही लोकशाहीचे सैद्धान्तिक पुरस्कर्ते याची 'प्रगतीपथावरील वाटचाल' म्हणून भलावण करतात. वस्तुतः इतिहासाची पावले मागे खेचण्याचे कामच प्रत्यक्षात राजकीय पक्षपद्धती व सांसदीय पद्धती करीत असतात, इति ग्राम्शी (ग्राम्शी, *प्रिझन नोटबुक्स*, पृ. २५५-५७).

नागरी समाज, राज्यसंस्था आणि लोकशाही यांच्या परस्परसंबंधांबाबत सर्वसाधारणपणे दोन प्रकारचे युक्तिवाद अलीकडे केले गेले आहेत. एक म्हणजे, जिथे कृषिआधारित अर्थव्यवस्था 'यजमान-आश्रित' संबंधां (patron-client relations) वर आधारलेली असते तिथे स्वायत्त नागरी समाज विकसित होण्यामध्ये हे संबंध आडकाठी उत्पन्न करतात, बाधा आणतात. रक्ताच्या नात्यांनी बांधलेल्या कुटुंबांच्या वा गणगोताच्या भोवती उभारलेली, स्थानिक पातळीवर उत्पादन करणारी समुदायनिष्ठ अर्थव्यवस्था आणि यजमान-आश्रित संबंधांवर उभारलेली समाजव्यवस्था यांचे सर्वसाधारणपणे सहअस्तित्व आढळते. अशा समाजांसाठी केंद्रीभूत प्रशासन-व्यवस्था असह्य असा भार होऊन बसते असा अनुभव येतो. शेतसारा व संलग्न करभार वसूलीसाठी केंद्रीभूत नोकरशाही यंत्रणा ही अव्यवहार्य ठरते. यालाच जोडून केला जाणारा दुसरा युक्तिवाद असा की, आधुनिक भांडवलदारी-औद्योगिक उत्पादनव्यवस्थाच नागरी समाजाच्या विकासाला पोषक असते. अशी व्यवस्था मुक्त-स्पर्धा आणि खुल्या बाजारपेठेच्या तत्त्वाचा फक्त मंत्रोच्चार करीत नाही तर ती तत्त्वे प्रत्यक्ष व्यवहारात उतरतील, त्यानुसार आर्थिक क्रिया होत राहतील अशा भरीव स्वरूपाच्या यंत्रणा व संस्था उभ्या करते. ऐतिहासिकदृष्ट्या असे आढळते की, सार्वजनिक जीवनांत सार्वजनिक हिताशी इमान बाळगणारी सचोटी, व्यक्तिस्वातंत्र्याचा आग्रह, कायद्याचे राज्य याविषयीचा आदर आणि राजकीय स्वातंत्र्य हे तत्त्व या सर्व खऱ्या अर्थाने औद्योगिक समाजातच साकार होतात. मालक व गुलाम आणि यजमान व आश्रित या संबंधांच्या जोखडातून फक्त उत्पादनप्रक्रियाच नव्हे तर संपूर्ण आर्थिक जीवनाची मुक्तता, पश्चिम युरोपमध्ये झाली तशी, फक्त औद्योगिक समाजच करू शकतो (गेल्नर, १९९१ : ४९५-९७). सभा-संघटना, मंडळी आणि संस्था ह्या राज्यसंस्थेपासून जेथे स्वतंत्र असतात असा नागरी समाज केवळ आर्थिक क्षेत्रातच रुजवता येतो, राजकीय अथवा धार्मिक क्षेत्रात नाही, असे गेल्नर यांचे प्रतिपादन आहे. किंबहुना इतिहासात आपल्याला असे आढळते की, राजकारण आणि धर्मकारण या क्षेत्रात केंद्रीभूत पद्धतीनेच कार्य प्रभावीपणे घडते. विकेन्द्रित व्यवस्था त्यांना मानवणारी नसते. 'सत्य' हे निर्विवादपणे एकच आहे आणि ते आपण म्हणू तेच आहे अशा अट्टहासाने राज्यसंस्था आणि धर्मसंस्था कार्य करीत असतात. तसेच मतभिन्नता खपवून न घेता समाजांतर्गत 'सुव्यवस्था' प्रस्थापित करण्यावर त्यांचा भर असतो. याच्या उलट नागरी समाज धर्मकारण वा राजकारण या क्षेत्रांत एकमेव सर्वंकष सत्ताकेंद्र ही रचना नाकारण्यावरच उभा असतो. स्वातंत्र्य व स्वायत्तता ही त्याची पायाभूत मूल्येच आहेत. त्याद्वारेच कुठल्याही व्यवस्थेमधल्या बंदिस्तपणावर आणि पुराणमतवादावर त्याला मात करता येते. आणि म्हणूनच पश्चिम युरोपात औद्योगिक क्रान्तीच्या प्रक्रियेसोबतच नागरी समाजाचा उदय झाला. सोव्हिएत रशियात व पूर्व युरोपातील साम्यवादी राजवटींखाली राहिलेल्या कोणत्याही देशांमध्ये तसेच पश्चिम आशियातील 'आधुनिक' म्हणवणाऱ्या इस्लामी देशांपैकी कोणत्याही देशांमध्ये नागरी समाज प्रस्थापित होऊ शकलेला नाही (गेल्नर, १९९१ : ५०४-१०).

गेल्नरच्या मतांप्रमाणेच जॉन हॉल यांनीही दोन महत्त्वाची विधाने केली आहेत. (i) एक म्हणजे नागरी समाज हा फक्त पाश्चात्त्य देशांतच (युरोपात) विकसित झाला; आणि (ii) या पाश्चिमात्य नागरी सभ्यते (civility)च्या परंपरेच्या गाभ्यातच काही अंगभूत दुबळ्या जागा राहून गेल्याचे आढळते. पाश्चात्य जगामधूनही नागरी समाजाचे मूळ उच्चाटन होण्याचे अरिष्ट कोसळले होते (उदा. फ्रँकोचा स्पेन, फासिस्ट इटली व नाझी जर्मनी, स्टालिनच्या हुकूमशाहीखालील रशिया व पूर्व युरोप). या अरिष्टामधून पाश्चात्य जग सहीसलामत बाहेर पडले, नागरी समाजाच्या पायाशी असलेल्या सभ्यतेची पुनर्प्रतिष्ठापना झाली ती केवळ नशीब बलवत्तर म्हणूनच.

नागरी समाजाचे पुनरुत्थान केले पाहिजे या सामाजिक जबाबदारीच्या पूर्ततेच्यासाठी फार कसून प्रयत्न केले गेले असे नाही. कारण, औद्योगिक-भांडवलदारी अर्थव्यवस्थेने स्वतःहून पुढाकार घेऊन नागरी-सभ्यतेच्या संकल्पनेचा किंवा तिच्या पुनर्निमितीचा पाठपुरावा केला नसता. त्यामुळे भारत किंवा दक्षिण आशिया अथवा दक्षिण आफ्रिकेतल्या कुठल्याही समाजाला, राष्ट्र-राज्याला नागरी समाज विकसित करण्यासाठी पश्चिम युरोपाचा आदर्श मानून त्या मार्गाचे अनुकरण करण्याने फारसे यश मिळण्याजोगी परिस्थिती नाही. खरे म्हणजे मध्य युरोप आणि लॅटिन-अमेरिका यांच्या बाहेर नागरी समाजाचा विकास आणि विस्तार होण्याची शक्यता कमीच आहे (हॉल, १९९८ : ४१). काहीसे गेल्नरांच्या मताविरुद्ध हॉल असे प्रतिपादन करतात की, युरोपातदेखील नागरी समाजाचा उदय ही इतिहासक्रमात अटळपणे साध्य झालेली गोष्ट नाही. अपघाताने म्हणा, किंवा योगायोगाने, पश्चिम युरोपात नागरी समाज उदयास आला. तिथला इतिहास, भूप्रदेश आणि लोकसंख्येची बांधणी बदल या क्षेत्रांतील योगायोगांमुळे धर्मसंस्था आणि राज्यसंस्थेच्या प्रभावापासून किंवा दबावापासून स्वतंत्र अशा कणखर व स्वायत्त अशा सामाजिक गटांचा उदय झाला. खरे तर युरोपच्या इतिहासात सर्वसत्ताधीश अशा राज्यसंस्थेचे दाखले काही कमी नाहीत. (उदाहणार्थ, बिस्मार्कचा जर्मनी.) त्यामुळे नागरी समाजाची पाळेमुळे तशी फार खोलवर रुजलेली नव्हतीच. खवळलेल्या सागरात हेलकावे खाणाऱ्या नावेसारखीच नागरी समाजाची दोलायमान अवस्था होती. म्हणजे १९व्या शतकाच्या अखेरीस 'केव्हाही कोलमडून पडेल' अशी नागरी समाजाची अवस्था होती. त्यामुळे विसाव्या शतकारंभी युरोपमधील नागरी समाजाचा बचाव बाहेरून हस्तक्षेप करून करावा लागला – हा हस्तक्षेप अमेरिकेने केला ही सकृत्दर्शनी अतर्क्य आणि असंभाव्य वाटणारी गोष्ट घडली हे मात्र खरे! ते या अर्थाने की, अमेरिकेतील औद्योगिक-भांडवलदारी व्यवस्थेत एकाधिकारशाही आणि मक्तेदारीची प्रवृत्ती बलिष्ठ असुन, मोठमोठ्या बहुराष्ट्रीय कंपन्यांचे त्या अर्थव्यवस्थेवर आज पूर्ण नियंत्रण आहे. त्यांच्या वाढत्या प्रभावामुळे सर्व जगभरच सांस्कृतिक विविधता आणि अस्मितांचा संकोच होऊ लागला आहे. वैविंध्य नष्ट करून सर्व संस्कृतींना वैश्विक पातळीवर एकछाप बनवण्याचे कार्य (homogeni-sation) होऊ लागल्याचे आपल्याला आढळते. हॉल (१९९१ : ४०-४१) यांच्या मते ही प्रक्रिया नागरी समाजाच्या आत्म्याची कोंडी करणारी असते; ह्या दोन गोष्टी परस्परविरोधी आहेत.

दुसऱ्या महायुद्धानंतर मुक्त बाजारपेठेची अर्थव्यवस्था आणि लोकशाही या दोन्हींचा कैवारी व पाठीराखा म्हणून अमेरिकन भांडवलशाहीचा सर्वत्र दबदबा होता. शीतयुद्धाच्या (१९४५-९०) काळात अमेरिकेला त्यावेळच्या सोव्हिएत रशियन संघराज्याच्या एकमेव आव्हानाला तोंड द्यावे लागले; पण आर्थिक प्रगती, तंत्रविज्ञानातील अत्याधुनिक विकास आणि राजकारणात लोकतंत्रात्मक संस्थांचे यशस्वी रीतीने केलेले राजकीय व्यवस्थापन या तीनही क्षेत्रांत रशिया, एक प्रतिस्पर्धी म्हणून अमेरिकेची बरोबरी करू शकला नाही हे जगजाहीर आहे. १९९० नंतर, म्हणजे शीतयुद्ध संपल्यानंतर, परिस्थिती अशी आहे की, ॲलेक्सी द तॉकविय्य याने गौरविलेल्या अमेरिकन लोकशाहीवर बहुराष्ट्रीय कंपन्यांच्या सहयोगाने अमेरिकन भांडवली व्यवस्थेचे घट्ट नियंत्रण आहे. एक संरचना व संस्था म्हणून लोकांचा भक्कम राजकीय सहभाग आणि दायित्व (accountability) या मुख्य तत्त्वांवर जी अधिष्ठित आहे त्या अमेरिकन लोकशाहीला आज तुल्यबल स्पर्धक उरलेला नाही.

असे असूनही ज्या तऱ्हेने वा पद्धतीने बाजारपेठेच्या 'नियमां'नुसार होणारे संपत्तीचे वितरण विषमता वाढवते आहे त्यामुळे, आणि निव्वळ नफ्यासाठीच्या बाजारपेठेतल्या स्पर्धेचे नागरी सभ्यता आणि संस्कृतीवर जे विपरीत परिणाम अमेरिकन समाजात दिसू लागलेत त्यांबद्दल सर्वसामान्य जनता चिन्तित आहे (प्लेन्डर, २००० : २८). विशेष म्हणजे अमेरिकेच्या औद्योगिक-भांडवलदारी व्यवस्थेच्या अधिसत्तेला (hegemony) स्वीकृती दिलेल्या युरोपात देखील अमेरिकेच्या प्रभुत्वामधून उद्‌भवणाऱ्या अतिशय घातक परिणामांबद्दल शंका आणि भीतीचे सावट आहे. याचे मुख्य कारण युरोपातील भांडवलशाही व्यवस्थेला नेहमीच एक सामाजिक आशय होता व आजही आहे. मुक्त स्पर्धेद्वारा व नफ्यासाठी कार्यरत असलेल्या युरोपातील भांडवलशहांनी आपली सामाजिक बांधिलकी आणि दायित्वभावना यांना कधीच तिलांजली दिलेली नाही. अमेरिकन वित्तीय भांडवलदारीबद्दल (finance capital) मात्र असे म्हणता येणार नाही. या परिस्थितीबद्दल प्लेन्डर (२००० : २८) यांनी अतिशय मर्मग्राही विश्लेषण





केले आहे. त्यांच्या मते अमेरिकेने आपल्या आर्थिक विकासाचा दर वेगाने वाढविलाय, बेकारीचा दरही बराच कमी केलाय आणि बेकारांना पूर्णवेळच्या चांगल्या वेतनाच्या कामांची संधी उपलब्ध करून दिलीय. तरीही पण अमेरिकेत बाजारपेठ-विरोधी प्रक्षोभ हळूहळू वाढतोय. प्लेन्डर यांनी तर असेही म्हटले आहे की, मोठमोठ्या भांडवली कंपन्या विघातक कामातच आपली निर्माणक्षमता अधिक दाखवीत असल्यामुळे अमेरिकन लोकशाहीतच मोठी पोकळी निर्माण झाल्याचे आज जाणवते आहे. सन २००० मध्ये अमेरिकन राष्ट्राध्यक्षाच्या निवडणुकी-तील एक उमेदवार रॉल्फ नाडर – जे ग्राहक चळवळीतील एक सक्रिय कार्यकर्ते आहेत आणि राष्ट्राध्यक्ष-पदासाठी ग्रीन-पार्टीचे उमेदवार होते – यांच्या विधानाचा आधार घेऊन प्लेन्डर अशी तक्रार करतात की, अमेरिकेतील बड्या भांडवलदारांनी आणि कंपन्यांनी राजकीय व्यवस्थेचे चक्क अपहरण (hijack) केलेले आहे; एवढेच नाही तर, त्यांच्या अल्पकालीन नफ्याच्या हावरटपणाची गडद सावली समाजाच्या नागरी सभ्यतेवर आणि मूल्यांवर पडते आहे. मोठ्या उद्योग-समूहांची कृष्णकृत्ये आणि अमेरिकन शासनाचे घनिष्ठ संबंध आज जगजाहीर आहेत. या परिस्थितीमुळे नागरी समाजाचा आत्मा जागृत ठेवण्याचे सामर्थ्य केवळ स्वयंसेवी अशासकीय गटांमध्येच आहे व तेच नागरी समाजाचे अधिकृतपणे प्रतिनिधित्व करू शकतात यावर जनतेचा अधिकाधिक विश्वास बसू लागलाय (प्लेन्डर, २००० : २८).

ऐतिहासिकदृष्ट्या औद्योगिक भांडवलवादाने आर्थिक लिबरल विचारप्रणालींचा सतत पुरस्कार केलेला आहे. तसेच बड्या कंपन्यांनी साध्य करावयाची सामाजिक उद्दिष्टे एक तर कायदेकानूंमध्ये किंवा नागरी सभ्यतेच्या संकल्पनेत मुरवलेली आहेत. आणि त्या उद्दिष्टांचा व्यापारी संस्कृतीवर वरचष्मा आहे. पण ज्या वैश्विक भांडवलदारी व्यवस्थेच्या भरधाव सुटलेल्या रथाचे अमेरिका आज सारथ्य करीत आहे ती व्यवस्था मात्र अनिर्बंध नफ्यासाठी खटपटी-लटपटी करीत आहे. सामाजिक उद्दिष्टांची उदारमतवादी मांडणी आणि ही नफ्याची अनिर्बंध हाव यांच्यात परस्पर विरोध निर्माण झाल्याचे दिसत आहे. एवढेच नाही तर अमेरिकेतल्या बड्या उद्योग-समूहांचा युरोपीय युनियनवर सध्या विलक्षण दबाव आहे. त्यामुळे गेल्नर आणि हॉल यांनी, केवळ पाश्चात्य सभ्यता व औद्योगिक भांडवलशाही आणि उदारमतवादी लोकशाही ह्याच स्वायत्त नागरी समाजाच्या अस्तित्वाला तसेच विकासाला लायक आहेत, ह्या आशयाचे जे प्रतिपादन केले आहे त्या प्रतिपादनाबद्दल शंका उपस्थित करण्यास प्लेन्डर यांच्या विश्लेषणाच्या आधारे भरपूर वाव आहे.

आधुनिक भांडवलशाही व्यवस्थेसाठी स्पर्धात्मक बाजारपेठ एक संस्था म्हणून, तसेच वर्तनाचे मानदंड समोर ठेवणारी व आचाराचे नियमन करणारी यंत्रणा म्हणून आवश्यक असते. अशी स्पर्धात्मक बाजारपेठ आणि राज्यसंस्था ही दोन्हीही सार्वजनिक व्यासपीठे आहेत. पण त्या दोन्हींमधून ज्या प्रकारची सामाजिकता (sociability) निर्माण होते ती स्वायत्त नागरी समाजाच्या जडण-घडणीसाठी पुरेशी नसते. स्वायत्त नागरी समाजातून जी सामाजिक जाणीव जन-सामान्यांमध्ये विकसित होते ती वेगळ्या प्रकारची असते. परस्परांबद्दल विश्वास आणि आदर हा त्या जाणीवेचा महत्त्वाचा घटक असतो. कौटुंबिक वा नात्यागोत्यांच्या संबंधांमध्ये जो परस्परविश्वास आढळतो त्यापेक्षा अधिक सघन आशय असलेला विश्वास विकसित होणे नागरी समाजाच्या सुदृढ अस्तित्वासाठी आवश्यक असते. परस्परविरोधी अशा दोन प्रकारच्या सामाजिक अनुबंधांना नागरी समाज अटळपणे चालना देत असतो. (i) बाजारपेठेतील स्पर्धेच्या माध्यमातून : त्याद्वारे खासगी फायद्यासाठी कधीही न संपणारी धडपड प्रत्येकजण करीत असतो आणि त्यातून व्यक्तिव्यक्तींत-गटागटांत हितसंबंधांमध्ये संघर्ष व विसंवाद उद्भवतो. आणि (ii) राज्यसंस्थे (state) च्या माध्यमातून व्यापक पातळीवर राष्ट्राच्या सीमांमध्ये एक सर्वसमावेशक समुदाय आकार घेत असतो आणि त्याच्या आधाराने एक समाजव्यापी सामाजिकता (Sociability) आकाराला येते. राष्ट्राच्या पातळीवर आपले सर्वांचे समाईक हितसंबंध असतात आणि त्यांची पूर्ती करण्या-साठी आपण सारे बांधील असतो ही निष्ठा टिकून राहील याची खबरदारी ही सामाजिकतेची जाणीव घेते. भांडवल-शाहीच्या रेट्याखाली आधुनिक समाज त्या सामूहिक हितसंबंधां-बद्दलच्या जाणिवांवर नांगर फिरवणार नाही एवढे पाहिले जाते.[१०] पण नेमक्या या निष्ठेच्या जोपासण्याच्या बाबतीतच पाश्चात्य देशांत विकसित झालेल्या राज्यसंस्था आणि आधुनिक भांडवलशाही व्यवस्था कमी पडतात असे दिसून येते.

प्रतिनिधित्वाचे तत्त्व हा जर आपण लोकशाहीचा आधारस्तंभ मानला तर मग स्वायत्त नागरी समाज सुदृढ

अनुक्रमणिका

अवस्थेत टिकविण्याबाबत लोकशाहीची नेमकी भूमिका कोणती, आणि सामूहिक हितसंबंध जोपासण्याला स्वायत्त नागरी समाजाची नैतिक बांधिलकी तरी किती, या प्रश्नावर मार्क्सवादी वैचारिक परंपरेतच परस्परविरोधी मतप्रवाह आढळतात. खऱ्या अर्थाने लोकतंत्र प्रस्थापित झाले, म्हणजे जर निर्णय-प्रक्रियेत लोकांचा सहभाग प्रभावीपणे होऊ लागला आणि त्यांच्यात दायित्वाची भावना निर्माण झाली, तर मग अंततः राज्यसंस्था विलयास जाईल किंवा ती अदृश्य होईल, कारण तिची गरजच भासणार नाही, असे मार्क्सने सुरुवातीच्या लेखनात भाकित केलेले होते. याचाच अर्थ असा की, खरी लोकशाही अस्तित्वात आली म्हणजे राज्यसंस्था व नागरी समाज यांच्यातील द्वैत संपेल. एकदा का विरोधी हितसंबंधांमुळे उत्पन्न होणाऱ्या वर्गकलहाचा निरास झाला, की मग सामाजिक व आर्थिक हितसंबंधांच्या बाबतीत समाज एकमय (homogeneous) बनतो. मग शोषक आणि शोषित, शासक आणि शासित असे भेदच समाजात शिल्लक राहात नाहीत/राहणार नाहीत. सांसदीय लोकशाहीमध्ये निर्वाचित उमेदवार वेगवेगळ्या आर्थिक व सामाजिक हितसंबंधी गटांचे प्रतिनिधित्व करीत असतात. पण सतत संघर्षाला कारण असणारे वर्गहितसंबंधच दूर झाले म्हणजे मग वेगळ्या राजकीय समाजाची – म्हणजेच राज्यसंस्थेची – गरजच शिल्लक उरणार नाही. कारण तिचे अर्थपूर्ण कार्य आता स्वायत्त नागरी समाजाच्या कार्यात सामावले जाईल (बॉटोमोर, १९८७ : ११४).

कार्ल मार्क्सच्या मते मात्र, उत्पादनाच्या साधनांवर प्रभुत्व असलेल्या बूर्ज्वावर्गीयांचे हितसंबंध आणि त्यांच्या नैतिक धारणा जनसामान्यांच्या हितसंबंधांपेक्षा व नैतिक धारणांपेक्षा फक्त भिन्नच नाही तर बऱ्याच अंशी विरोधीच असतात. 'लोकशाही' म्हटली की तीत राजकीय समानतेचे तत्त्व विहित असतेच. पण बूर्ज्वा वर्ग ते सहजासहजी मान्य करीत नसते आणि मनापासून तर त्या वर्गाला अशी समता कधीच अभिप्रेत नसते. म्हणून, सुरुवातीला जरी लोकशाहीच्या परिणामकारकते-बद्दल मार्क्स आशावादी होता, तरीपण लोकशाहीबद्दल त्याच्या मनात खोलवर कुठेतरी अविश्वास दडलेला होता (कविराज, २००० : १५). तरीपण काही मार्क्सवादी लोकशाहीचे प्रयोजन आणि प्रस्तुतता मान्य करतात. विशेषतः लोकशाहीतील प्रतिनिधित्वाच्या तत्त्वाचा दैनंदिन राजकीय व्यवहार व प्रक्रियांमध्ये उपयोग होऊ शकतो. मुख्य म्हणजे साम्यवादी राजवटीतही सामूहिक पद्धतीने निवड व निर्णय करण्याच्या बाबतीत ते तत्त्व, त्यांच्या मते, फार उपयुक्त ठरू शकते." सामान्यपणे सार्वत्रिक मताधिकार, राजकीय स्वातंत्र्य, कायद्याचे राज्य (rule of law) आणि बहुपक्षीय पद्धतीच्या माध्यमातून सत्ता हस्तगत करण्यासाठीची स्पर्धा ही चार लोकतंत्रात्मक व्यवस्थेची व्यवच्छेदक लक्षणे मानली जातात. पण मार्क्सच्या मते जिथे भांडवलदारांच्या व उद्योगपतींच्या प्रभावाखाली लोकशाही नांदत असते (bourgeois democracy) तिथे काही परस्परविरोधी परिणाम हाती येण्याची दाट शक्यता असते. एकीकडे कष्टकरी जनसामान्यांवर भांडवलदार वर्ग लोकशाही मार्गांनी निर्णायक विजय संपादन करील व जनसामान्यांच्या हितावर तुळशीपत्र ठेवील हे शक्य आहे. मात्र, दुसरीकडे, सार्वत्रिक मताधिकार आणि प्रतिनिधित्वाचे तत्त्व यांमुळे समाजवादी विचारधारा अंगिकारून सत्ता-संवाद चाहणाऱ्यांच्या विजयाचा, कालांतराने का होईना, मार्ग खुला होऊ शकतो.[१२] अशा शक्यतेबद्दल कार्ल काऊट्स्की आणि त्याचे समकालीन अन्य बरेच युरोपीय कम्युनिस्ट फार आशावादी होते. म्हणूनच बोल्शेविक पक्षावर काऊट्स्की तुटून पडत असे आणि विशेषतः लेनिनप्रणीत 'कामगार वर्गाच्या हुकूमशाही'च्या मताला त्याने कडाडून विरोध केला. सांसदीय लोकशाहीचा काऊट्स्की खंदा पुरस्कर्ता होता (बॉटोमोर, १९८७ : २४८-४९).

पण अशा सरळपणे व शांततामय मार्गाने बूर्ज्वा लोकशाही क्रांतीद्वारा समाजवाद प्रस्थापनेपर्यन्तचे संक्रमण घडून येईल यावर लेनिनचा मुळीच विश्वास नव्हता. त्याच्या मते बूर्ज्वा लोकशाही म्हणजे भांडवलदार-उद्योगपती वर्गाचेच शासन असते. भांडवलदारी लोकशाही राजकीय स्वातंत्र्यांचा जो पाठपुरावा करते त्यामधूनही प्रभुत्वशाली बूर्ज्वा वर्गाची सत्ताच अधिक बळकट होते; कारण, मूळात ती राज्यसंस्था त्या वर्गाचीच राज्यसंस्था असते. लोकशाही स्वातंत्र्ये बूर्ज्वा राज्यसंस्थेने स्वतःची प्रतिमा उजळविण्यासाठी केलेली कल्हई मात्र असते; समाजवादी समाजाच्या उभारणीच्या प्रकल्पाची पायाभरणी केवळ एका 'कामगारवर्गाच्या हुकूमशाही' द्वारेच होऊ शकते, असे लेनिनचे प्रतिपादन होते. (बॉटोमोर, १९८७ : ११४; २४८-४९). ह्याप्रमाणे, लेनिनच्या मते, राज्यसत्तेचा साधन म्हणून उपयोग करून केलेली समाजवादी पुनर्रचना ही साम्यवादा (communism)चा ऐतिहासिक विकास-

अनुक्रमणिका

प्रक्रियेतील अंतिम टप्पा गाठण्याची पूर्वतयारी असते, ती त्या आधीची पायरी असते. अंतिम टप्प्यात राजकीय समाज (political society = state) आणि स्वायत्त नागरी समाज यांचे परस्परांत विलिनीकरण करण्याचे उद्दिष्ट असते.

लोकतंत्र आणि स्वायत्त नागरी समाज : भारतातील अनुभव

काही राजकीय निरीक्षकांनी भारतीय लोकशाहीचे खूपच आशादायी चित्र रंगविले असले तरी एक गोष्ट मान्य करावी लागेलच ती ही की, भारतीय लोकशाहीची गेल्या ५३-५४ वर्षांतील वाटचाल अगदीच अनुल्लेखनीय नाही. भारतातील अभेद्य अशी सामाजिक उतरंड, त्यांतील विषमतेचा पाठपुरावा करणारी संस्कृती, विलक्षण दारिद्र्य आणि निरक्षरता, ही सर्व प्रतिकूल परिस्थिती असूनही आपली स्वतःची एक विश्वसनीय लोकतंत्रात्मक राजकीय व्यवस्था यशस्वीपणे टिकवून ठेवणारा बहुधा भारत हा नवस्वतंत्र राष्ट्रांमधील एकमेव देश आहे असे अनेक राजकीय निरीक्षकांचे ठाम मत आहे.[१३] एवढेच नाही तर, वसाहतवादी सत्ता संपुष्टात आल्यानंतर लोकनिर्वाचित शासनाने देशाचा कारभार हाती घेईपर्यन्तचे संक्रमण शांततामय रीतीने पार पडले. अधूनमधून जरी लोकशाहीसंबंधित संस्थांमध्ये उलथापालथ झाली, आणि त्यांच्या अस्तित्वालाच आव्हान दिले गेले, तरी पण भारतीय लोकशाहीने पुनःपुन्हा उसळी मारून जोम प्रगट करण्याचा चिवटपणा वेळोवेळी दाखवून दिलाय (मित्रा, १९९१ : ५५५-५६). स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर भारतीय लोकशाहीला अनेक संकटांतून जावे लागले, राजकीय असंतोष व अस्थिरतेतून उद्भवणाऱ्या बऱ्याच आव्हानांना तोंड द्यावे लागले, एवढेच नाही तर देशाच्या काही भागांत फुटिरतावादी चळवळी आणि सशस्त्र बंडाळींचा सामना करावा लागला. गेल्या दशकात तर भारतीय इतिहासाने असहिष्णुतेचे अनेक वाढते प्रकार अनुभवलेत. धार्मिक, वांशिक आणि तत्सम अल्पसंख्याकांना असुरक्षित वाटण्याइतपत ह्या असहिष्णुतेने हीन पातळी गाठली. देशात हिंसाचार आणि क्रौर्य वाढतेच आहे. आणि त्यामुळे राज्यसंस्थेला बऱ्याचदा सैन्याच्या तुकड्या मागवून, शांतता प्रस्थापित करण्यासाठी बळाचा वापर करावा लागत आहे. मुख्य म्हणजे गेल्या काही दशकांत राजकारणाचे गुन्हेगारीकरण वाढलेय. ही जशी बाब चिंताजनक आहे तसेच, सवंग लोकप्रियतेचा आधार घेऊन एकाधिकारशाही प्रस्थापित करण्याचे सुप्त पण वारंवार होणारे प्रयत्नदेखील भारतीय लोकशाहीचे भवितव्य फार उज्ज्वल असल्याची ग्वाही निश्चितच देत नाहीत! आणि अशा घटना तुरळक किंवा अपघाताने घडल्या असेही म्हणता येत नाही. उलट ज्या प्रक्रियेतून भारतीय लोकशाही अस्तित्वात आली आणि ती विकसित झाली त्या प्रक्रियेचाच अशा घटना अविभाज्य भाग आहेत. रजनी कोठारी (१९८८ : १३४) यांच्या मते लोकशाही म्हणजे निव्वळ राजकीय प्रक्रियेत सहभाग देता येणे नव्हे. ज्या देशात सामाजिक व सांस्कृतिक विविधता असते, आणि जिथे समाजातील भिन्न घटक विकासाच्या वेगवेगळ्या टप्प्यांवर असतात अशा बहुजिनसी समाजातील विभिन्न समूहांचे व व्यक्तींचे हक्क सुरक्षित राखणे, त्यांचे संवर्धन करणे आणि परस्परविरोधी व परस्परांशी स्पर्धा करणाऱ्या हितसंबंधांना अवकाश मिळेल याची हमी देणे हे लोकशाही राज्यव्यवस्थेचे कर्तव्य असते, तिची जबाबदारी असते असे प्रा. रजनी कोठारी यांचे प्रतिपादन आहे.

राजकीय सहभागाच्या निकषावर मोजमाप करायचे म्हटले तरी भारतीय लोकशाहीची जमेची बाजू स्पृहणीय आहे, कौतुकास्पद आहे. भारतीय संघराज्याच्या केन्द्रीय विधिमंडळाच्या (म्हणजेच लोकसभेच्या) आजपावेतो १९५२ पासून तेरा वेळा सार्वत्रिक निवडणुका यशस्वीपणे पार पडल्यात. अर्धशतकातील भारतीय लोकशाही यंत्रणेच्या कार्याचा हा आलेख निश्चितच प्रशंसनीय आहे, लोकशाही राजकीय प्रक्रिया आणि व्यवहार यांना संस्थात्मक स्थिरता व खोली प्राप्त झालेली दिसते. विशेष म्हणजे, निवडणूक लोकसभेची असो किंवा राज्यविधिमंडळांची असो, दर पाच वर्षांनी होणारी असो किंवा मध्यावधी निवडणुका असोत, एक-दोन अपवाद वगळल्यास, प्रत्येक निवडणुकीत नागरिकांच्या मतदानाची टक्केवारी मोठी असते. भारतीय लोकतंत्र हे सगळ्यांना सामावून घेणारे आहे, आणि लोकशाही पद्धतीने चालणाऱ्या शासनात, निर्णय-प्रक्रियेत प्रत्येकाला सहभागी होण्याची संधी आहे यावर जनसामान्यांची उदंड श्रद्धा आहे हेच मतदानाच्या टक्केवारीतून दिसून येते (मित्रा, १९९१ : ५५६-५७).

१९७०-७१ पर्यन्त भारतीय लोकशाही व्यवस्थेतील विविध संस्थांचे कामकाज सुचारूपणे सुरू होते आणि, प्रा. कोठारींच्या मते, केन्द्रात तसेच भिन्न राज्यांतही, अपवाद वगळता, काँग्रेस पक्षाचे वर्चस्व हेच त्याचे खरे कारण होते

अनुक्रमणिका





(कोठारी, १९८८ : १६४-६५). काँग्रेस पक्ष हा ब्रिटिश साम्राज्यवादी राजवटीच्या विरोधात संघर्ष केलेल्या स्वातंत्र्य-चळवळीतून वर आलेला होता. त्यामुळे अनेक धर्म, जाती, वर्ग, हितसंबंधी गट यांची काँग्रेस म्हणजे एक प्रकारची युतीच होती. काँग्रेस पक्षानेही या भिन्न वर्गांच्या व गटांचे दबावतंत्राला प्रतिसाद देत देत, त्यांच्या तुष्टीकरणाच्या माध्यमातूनच सामंजस्य (harmony) प्रस्थापित करण्याचा संतत प्रयत्न केला. काँग्रेस संस्कृतीने सत्ता-स्पर्धेचे तत्त्व आणि मर्म सगळ्याच गटांना आत्मसात करायला लावले, आणि दबावगटांचे राजकारण करणाऱ्या सगळ्यांनाच स्वतःमध्ये सामावून घेत घेत प्रत्येक गटाच्या नेतृत्व व कार्यकर्त्यांची फळी उभी करण्यास त्यांना मदतच केली. एक राष्ट्रीय पक्ष म्हणून आपली स्थिती मजबूत करताना काँग्रेसने दोन मार्ग अवलंबिले. एकीकडे या देशातील सामाजिक संरचना, धर्म, जाती, वांशिक गट इ. पारंपरिक चौकटीचाच आधार घेत गठ्ठा-मतांचे राजकारण केले; तर दुसरीकडे विविध हितसंबंधी गटांसाठी पक्ष-संघटनेत तसेच सरकार-स्थापनेच्या वेळी पदे हस्तगत करण्याच्या अनेक संधी उपलब्ध करून दिल्या. या सामावून घेण्याच्या राजनीतीमुळेच काँग्रेसला छोट्यामोठ्या अंतर्गत संघर्षांवर मात करता आली; आणि त्यायोगेच विरोधी पक्षांनीदेखील अनुकरण करावे असे आपले प्रारूप (model) काँग्रेसने घडविले. विविध गटांनी आपला स्वीकार करावा यासाठी विरोधी पक्षांनी, डाव्या-परिवर्तनवादी पक्षांनीदेखील या काँग्रेस नीतीचेच अनुकरण केलेले आहे, ते केवळ स्वतःची राजकीय विश्वासार्हता वाढावी म्हणून.

पण पं. जवाहरलाल नेहरूंनंतर ह्या काँग्रेसी प्रारूपाची झपाट्याने व नाट्यमय रीतीने मोडतोड झाल्याचे दिसते. विशेषतः १९६६ मध्ये लालबहादूर शास्त्रीजींच्या निधनानंतर इंदिरा गांधी पंतप्रधानपदी सत्तारूढ झाल्या आणि त्यांना काँग्रेस पक्षांतर्गत कांही ज्येष्ठ नेत्यांच्या चौकडी (syndicate)ने दिलेल्या आव्हानांना तोंड द्यावे लागले. सगळ्यांचे तुष्टीकरण करीत करीत सामावून घेण्याचे राजकारण जेव्हा राजकीय पक्षांना सत्तेसाठी करावे लागते तेव्हा त्यांची शासन-क्षमता आणि खंबीरपणे निर्णय घेण्याचे सामर्थ्य कमी होऊ लागते हाच सर्वसाधारण अनुभव आहे. जेव्हा पक्षांतर्गत लोकशाही बळकट होत नाही, आणि पक्षयंत्रणा एका प्रभावशाली नेतृत्वाभोवती घिरट्या घालते तेव्हा तो राजकीय पक्ष स्वतःच्या कामकाजाचे नियम, प्रक्रिया आणि व्यवहार यांचे संस्थात्मक सुसूत्रीकरण (institutionalisation) करण्यात कुठेतरी कमी पडत असतो, आणि त्यातूनच पक्षांतर्गत अरिष्टे व संकटे उद्‌भवतात असे सतीश सबरवाल (१९८६ : ५-७) यांनी मत नोंदवले आहे. कोण नेतृत्व करतोय यावर नियम व कामकाजाची पद्धत ठरता कामा नये. स्थानिक, प्रादेशिक, राज्यस्तरीय आणि राष्ट्रीय पातळीवरचे व्यवहार हाताळताना, निर्णय घेताना पूर्वस्वीकृत नियम हेच जेव्हा सर्वोच्च मानले जातील तेव्हाच पक्षांनी आपल्या अंतर्गत कामकाजाचे संस्थात्मक सुसूत्रीकरण केलेय असे मानता येते. 'पक्षाच्या सरकारपेक्षा पक्ष जास्त महत्त्वाचा' असतो हे तत्त्व पं. नेहरू स्वतः पाळीत असत. आपण अंगिकारलेली धोरणे व कार्यक्रम-योजना यांच्यासंबंधी शासनात तसेच शासनाबाहेर असलेल्या पक्षातील मंडळींची चिकित्सक मतेही ते मधून मधून जाणून घेत असत (मित्रा १९९१ : पृ. ५६१-६२). अर्थात पक्षावरची आपली पकड कमजोर होता कामा नये असे वाटल्यावरून त्यांनी पुरुषोत्तमदास टंडन ह्यांना हटवून पक्षाध्यक्षपदही स्वतःकडे घेतले ही गोष्टही आहेच. पण आपली ध्येयधोरणे ठरविताना शासनाने पक्षातील कार्यकर्त्यांच्या मताचा कानोसा घेतला पाहिजे, त्यांच्या इच्छा अजमावल्या पाहिजेत अशीच नेहरूंची धारणा होती. त्यामुळे नेहरू असेपर्यन्त काँग्रेस पक्षाची यंत्रणा संघराज्यातील राजकारणाला पोषक अशीच होती. मात्र १९६६ मध्ये इंदिरा गांधी सत्तेवर आल्यानंतर दूरगामी आर्थिक परिणाम भोगावे लागतील अशा स्वरूपाचे बँकांचे राष्ट्रीयीकरण करण्या-सारखे निर्णय त्यांनी तडकाफडकी घेतले. त्यात सवंग राजकारण होते तसेच पक्षांतर्गत विरोधकांना, 'सिंडिकेट'ला – जे स्वतःला 'किंगमेकर' मानीत होते – आपली जागा, दाखवून देण्याची भावना अधिक प्रबळ होती.

बांगलादेशवरून १९७१ मध्ये भारत-पाक युद्ध झाले. त्यात भारताचा निर्णायक विजय झाला. पाकिस्तानी सैन्याने शरणागती पत्करली आणि बांगलादेश हे स्वतंत्र राष्ट्र अस्तित्वात आले. हा इंदिरा गांधींच्या खंबीर नेतृत्वाचाच विजय होता. त्यापूर्वीच म्हणजे डिसेंबर १९७० मध्ये त्यांनी मुदतपूर्व निवडणुका घेतल्या होत्या आणि काँग्रेसला दोनतृतीयांश बहुमत लोकसभेत मिळाले होते. त्यानंतर मात्र इंदिरा गांधींनी, काँग्रेस पक्ष आणि लोकसभा (संसद) या दोन्ही, महान परंपरा लाभलेल्या व घटनेची अधिमान्यता लाभलेल्या, संस्थांना

अनुक्रमणिका





पद्धतशीर डावलणे सुरू केले. महत्त्वपूर्ण निर्णय करताना त्या स्वतःच्या करिष्म्यावर जास्त विसंबून राहू लागल्या. एवढेच नाही तर आपले सत्तास्थान मजबूत करण्यासाठी सवंग लोकप्रियतेच्या मागे धावणे सुरू केले. त्यानुसार त्यांनी अप्लकालिन राजकीय लाभ मिळवून देणारे विकासात्मक कार्यक्रम, कुठलीही पक्षांतर्गत चर्चा न करता, किंवा संसदेला विश्वासात न घेता, जाहीर करण्याचा सपाटा लावला. अतिशय व्यक्तिकेन्द्रित आणि सत्तेचे केन्द्रीकरण झालेली शासन-यंत्रणा त्यातूनच तयार झाली. आता, पक्षाची विचारधारा, ध्येयधोरणे, नियम व शिस्त यांच्याशी बांधिलकी असण्यापेक्षा नेतृत्वावरची अढळ निष्ठा असण्याला जास्त महत्त्व प्राप्त झाले. किंबहुना, केवळ इंदिरा गांधींच्या कामकाजाच्या पद्धतीमुळे पक्षसंघटना दुबळी झाली आणि लोकप्रियतेच्या माध्यमातून एकाधिकारशाही प्रस्थापित करण्याला राजकीय प्रतिष्ठाही मिळू लागली.[१४] एवढेच नाही तर संजय गांधीच्या रूपाने एक घटनाबाह्य सत्ताकेन्द्र निर्माण करून त्याचा उपयोग इंदिरा गांधींनी पुरेपूर करून घेतला.

त्यामुळे १९७०च्या दशकातच भारतात लोकशाही मूल्यांचे आणि कार्यपद्धतीतील संकेतांचे उघडपणे उल्लंघन सुरू झाले असे म्हणता येईल. याचा परिणाम असा झाला की, भारतीय लोकतंत्राचा सांगाडा मजबूत, पण तिचा आत्मा मात्र दुबळा बनू लागला. इंदिरा गांधींच्या या व्यक्तिकेन्द्रित प्रशासनाच्या विरोधात जेव्हा जनजागरण मोहीम सुरू झाली आणि जयप्रकाश नारायणांचे नेतृत्वाखाली प्रथम बिहारमध्ये आणि नंतर देशभर नवनिर्माण समितीचे जनआंदोलन १९७४ मध्ये सुरू झाले त्यानंतर, बचावात्मक पवित्रा म्हणून, एकाएकी २५ जून १९७५ रोजी त्यांनी देशांत आणीबाणी जाहीर केली. मात्र तत्पूर्वी, १९७१च्या निवडणूकीत गैरव्यवहार केल्याच्या तक्रारीच्या आधारे अलाहाबाद उच्च न्यायालयात याचिका दाखल करून इंदिरा गांधींच्या निवडणुकीस आव्हान देण्यात आले होते. न्या. सिन्हा यांच्या खंडपीठाने जून १९७५ मध्ये निकाल देऊन गांधींची निवड रद्दबातल ठरविली. त्याचे निमित्त साधून आणीबाणी घोषित केली गेली. हा भारतीय लोकशाहीवर आतापर्यन्तचा सगळ्यात मोठा आघात होता. वास्तविक पाहता निवडणुकीतील गैरव्यवहारांमुळे न्यायालयीन याचिका कुणा खासदार, आमदार किंवा मंत्र्याविरुद्ध दाखल होणे आणि त्यात न्यायालयाने दिलेल्या अंतिम निकालानुसार त्याची निवड रद्दबातल ठरविली जाणे हे भारतीय लोकशाहीत नवे नव्हते. त्यामुळे अलाहाबाद उच्च न्यायालयाने इंदिरा गांधींच्या विरुद्ध निकाल दिल्यानंतर सांसदीय लोकशाहीतील संकेतानुसार त्यांनी पंतप्रधानपदाचा राजीनामा देणे अपेक्षित होते. नागरी सभ्यतेच्या नैतिक बंधनांचे पालन करून त्यांनी सांसदीय काँग्रेस पक्षाच्या नव्या नेत्याच्या निवडीसाठी वाट मोकळी करून देणे उचित झाले असते. त्यायोगे सरकार काँग्रेस-पक्षाचेच राहिले असते, फक्त इंदिरा गांधींचे ऐवजी दुसरा नेता निवडला जाऊन वेगळी व्यक्ति पंतप्रधान झाली असती, एवढेच. पण त्याऐवजी त्यांनी राष्ट्रीय आणीबाणीची घोषणा जून १९७५ मध्ये केली. आपल्या विरोधकांबद्दल इंदिरा गांधींची असहिष्णुता इतक्या शिगेला वा परिसीमेला पोचली होती की, त्यांना आणीबाणीखेरीज दुसरा पर्यायच दिसला नाही. सांसदीय लोकशाहीतील परंपरांना त्याद्वारे क्षणात तिलांजली देण्यात आली. संसद, मंत्रिमंडळ, लोकनिर्वाचित प्रतिनिधींचे अधिकार, एवढेच काय भारतीय राज्यघटनेने सामान्य नागरिकांना दिलेले मूलभूत अधिकार (fundamental rights) या सगळ्यांना निलंबित केले गेले. मार्च १९७७ पर्यन्त सुरू असलेल्या आणीबाणीच्या २१ महिन्यांत दंडपशाहीचे प्रकार एकामागून एक सुरू राहिले. विरोधकांचा आवाज बंद करण्यासाठी, मग ते विरोधक जयप्रकाश नारायणांच्या नवनिर्माण चळवळीतील असोत किंवा समाजवादी असोत, कम्युनिस्ट पक्षाचे असोत, संघपरिवारातील असोत अथवा काँग्रेस पक्षांतीलच असोत, त्या सगळ्यांची देशभर धरपकड सुरू झाली. त्यांना (हजारोंच्या संख्येने) बंदिस्त ठेवण्यात आले. या मुस्कटदाबीच्या प्रकारांमुळे भारतीय लोकशाहीवर, विशेषतः संसदेच्या कारभारावर, विपरीत परिणाम तर झालाच, पण मुख्य म्हणजे संस्था म्हणून संसदेच्या सार्वभौमत्वावर आणि विश्वासार्हतेवर प्रश्नचिन्ह निर्माण झाले.

मार्च १९७७ मध्ये आणीबाणी मागे घेण्यात आली, नव्या निवडणुका घेण्यात आल्या. त्यांत इंदिरा गांधी आणि त्यांच्या पक्षाचे पानिपत झाले हे सर्व खरे. पण त्यानंतरच्या राजकीय घडामोडीत जगातील सगळ्यात मोठी असलेली भारतीय लोकशाहीपद्धती क्रमाक्रमाने क्षीण झाल्याचे दिसते. देशाची ध्येयधोरणे ठरवून त्यानुसार महत्त्वपूर्ण निर्णय चर्चेद्वारा करणारी एक यंत्रणा म्हणून भारतीय संसदेचे महत्त्व तेव्हापासून घटले. त्यानंतर सत्ता-स्पर्धेतील लाभ-हानीची राजकीय

समीकरणे विशिष्ट व्यक्तींभोवती घोंघावू लागली. पक्षनीती, वैचारिक भूमिका आणि महत्त्वाच्या मुद्यांवर आता पक्षापक्षांमध्ये तर चर्चा-विवाद होत नाहीतच पण पक्षांतर्गत चर्चाही अलिकडे होणे बंद झाले. आणि चर्चा झाली तरी तिचे स्वरूप कर्मकांडापेक्षा भिन्न नसते. संसदेच्या दोन्ही सभागृहांतील चर्चेतून गरमागरमी अधिक आणि प्रकाश कमी असाच अनुभव सर्वसामान्य जनतेला येत आहे. संसदेच्या कामकाजाचे थेट प्रक्षेपण दूरचित्रवाणीवरून बरेचदा दाखविले जाते. ते कामकाज पाहिल्यानंतर सुज्ञ नागरिकांचा सांसदीय लोकशाहीवरचा विश्वास अधिक दृढ होईल अशी आशा बाळगण्यास फारसा वाव नाही. एक तर राजकीय पक्षांची संख्या दिवसेंदिवस घटण्यापेक्षा वाढतच आहे आणि पक्ष प्रादेशिक स्तरावरचा असो किंवा राष्ट्रीय स्तरावर, त्याची संघटनात्मक बांधणी व्यक्तिकेन्द्रित झाल्याचे दिसून येते. काही अपवाद वगळल्यास, राजकीय नेतृत्वाकडून ते चांगले अभ्यासू संसदपटू असावेत अशी अपेक्षा नसते. तर या नेत्यांनी राजकारणातील घेण्या-देण्याच्या सौदेबाजीत आपले प्राविण्य सिद्ध केले तरच पक्षयंत्रणेच्या पदांच्या उतरंडीत त्यांची सन्मानाचे जागी वर्णी लागू शकते. भारतीय राजकारण हा 'एकाचा लाभ म्हणजे दुसऱ्याची हानी' घडवून आणणारा एक खेळ झाला आहे. आणि या खेळात सत्ता मिळविणे हाच प्रत्येक पक्षाचा एककलमी कार्यक्रम आज बनला आहे. या सत्ताकेन्द्रित राजकारणाने जणू राज्यसंस्था (State)च हडप केली आहे आणि अति-महत्त्वाकांक्षी राजकारण्यांनी/पुढाऱ्यांनी आपल्या पक्षयंत्रणेलाच भक्ष्य बनविले आहे. सत्तास्थानांसाठी पक्षांची फोडाफोडी करणे, 'आयाराम-गयाराम' पद्धतीचे पक्षांतर, लोकप्रतिनिधी पळविणे आणि, एवढेच नाही तर, गरज पडल्यास त्यांची घोडे-बाजारातल्या सारखी सौदेबाजी करून खरेदी-विक्री करणे या प्रकारांना आता राजकीय प्रतिष्ठा जरी नाही तरी अधिमान्यता (legitimacy) प्राप्त झाली आहे. अशातच सत्ता-श्रेष्ठी (power-elite) आणि सनदी नोकरशहांची हातमिळवणी झाल्यामुळे स्वायत्त नागरी समाजाचा आवाजच दाबून टाकला जाण्याची शक्यता तर निर्माण झाली आहेच, पण त्याहीपेक्षा एक नैतिक अधिष्ठान लाभलेले व्यासपीठ म्हणूनही नागरी समाजाचे अस्तित्व धोक्यात असल्याचे आज चित्र आहे. त्यामुळे सार्वजनिक व्यासपीठांवरील खुल्या चर्चा, विचारप्रवर्तक, उद्बोधनपर भाषणे, वादविवाद-वादसंवाद ह्या गोष्टी कालबाह्य झाल्यासारख्या वाटतात. 'चर्चासत्रे व चर्चा म्हणजे बुद्धिजीवी वर्गाचा फावल्या वेळातला चैनीचा विरंगुळा' ह्या दृष्टीने त्याकडे पाहण्याची प्रवृत्ती सत्ताधाऱ्यांमध्ये आणि नोकरशहां-मध्येही बळावली आहे.

राजकीय पक्षांची संख्या जास्त, आणि प्रत्येकाचे निर्वाचित सदस्य कमी – म्हणजे विधिमंडळात बहुमत सिद्ध करायला लागणाऱ्या संख्येपेक्षा कमी – असल्याने गेल्या २०-२५ वर्षांत बहुपक्षीय युत्यांची सरकारेच स्थापन होत असल्याचे दिसून येते. पक्षांनी युती करून सरकार बनविण्याची प्रक्रिया तशी १९६७ मध्येच केरळ राज्यात प्रथम सुरू झाली होती. त्यानंतर १९६०-७० या दशकात उत्तर प्रदेशात चौधरी चरणसिंह यांनीही असे लोकशाही आघाडी सरकार बनविले होते. (महाराष्ट्रात हा प्रयोग शरद पवारांच्या नेतृत्वाखाली १९७८ साली पुरोगामी लोकशाही दल ('पुलोद') स्थापन करून झाला होता.) आता १९९५ पासून महाराष्ट्रात 'युती' आणि 'आघाडी' यांचे आलटून-पालटून सत्तांतराचे नाट्य सुरू आहे. केन्द्रशासनात काय किंवा संघराज्यातील घटक-राज्यांत काय युतींचे राजकारण हे आज एक राजकीय वास्तव म्हणून स्वीकारले पाहिजे. मुख्य म्हणजे यापैकी, अपवाद वगळल्यास, बहुतेक पक्षीय गटबंधने निवडणुका आटोपल्यावर केवळ सत्ता हस्तगत करण्यासाठी, म्हणजेच सरकार स्थापन करण्या-साठी तयार झालेली होती. निवडणुकांमध्ये एकमेकांच्या विरोधात लढलेले पक्ष निवडणुकीनंतर बिनदिक्कतपणे सत्तेतील भागीदार बनतात. जी त्यांना एकत्रित आणते ती वैचारिक समान धारणा नसते, कुठला कार्यक्रम नसतो तर असते सत्तापिपासा. हे त्या युतीमागचे एकमेव प्रेरक सूत्र असते. सुभाषितामध्ये थोडा बदल करून 'सत्ताऽतुराणां न भयं न लज्जा' असे म्हणण्याजोगी आज परिस्थिती आहे. 'आपण परस्परांशी भांडत राहिलो तर सत्ता हातातून निसटेल' ही चिंता एकेकाळच्या विरोधकांना युतीमध्ये बांधून ठेवते. शासनाने काही लक्षणीय प्रशासकीय, धोरणात्मक निर्णय व लोक-कल्याणकारी कार्यक्रम राबविले पाहिजेत असा त्यांमागे फारसा आग्रह नसतो.

शिवाय, अनेक पक्षांची मोट बांधून तयार झालेली युती राज्यांना फार स्थिर आणि खंबीर सरकार देते किंवा देऊ शकते असेही नाही. किंबहुना अशा युत्यांचा भर लोकरंजनवादी (populist) योजना आणि झटपट आर्थिक लाभ देऊ

शकणाऱ्या कार्यक्रमांवर अधिक असतो. त्यामागे पुढील निवडणुकीत पुनः निवडून येण्याची सोय होईल असाच विचार प्राधान्याने असतो. असे लोकरंजनवादी कार्यक्रम देशाच्या दीर्घकालीन विकासाच्या आराखड्याशी सुसंगत आहेत की नाही, त्यांवरील अपेक्षित खर्च शासकीय तिजोरीला परवडणारा आहे किंवा नाही ह्यांचा विचार गौण ठरतो. आपले आणि आपल्या पक्षाचे राजकीय हितसंबंध जोपासण्यासाठी व्यापक राष्ट्रीय हिताची आहुती दिली जाते. पक्षापक्षांमधील तसेच पक्षांतर्गत सत्तासंघर्षात आणि लाभ मिळवून देणारी पदे बळकावण्यात बव्हंशी सगळेच लोकप्रतिनिधी इतके गढून गेलेले असतात, की आपल्या मतदारसंघातील लोकांशी – मतदारांशी – जी किमान नैतिक बांधिलकी असणे अपेक्षित असते त्या बांधिलकीचाही त्यांना विसर पडतो. खरे तर कोणतेही विकास कार्यक्रम, योजना हाच जनसामान्यांच्या जिव्हाळ्याचा विषय, आणि त्यावरच चर्चा-संवाद घडवून आणला जावा यासाठी भारतीय राज्यघटनेनेच संमत केलेली वेगवेगळी व्यासपीठे आहेत. पण सामान्य नागरिक आणि लोकप्रतिनिधींमध्ये असे परस्परउद्बोधक संवाद होताना दिसत नाहीत. लोकरंजनवादी राजकारणात अशा वैचारिक देवाणघेवाणीला फारसे महत्त्व दिले जात नाहीत. उलट कोणत्याही परिस्थितीत, वाटेल ती किंमत मोजून सत्ता हस्तगत करण्याचे तत्त्व स्वीकारले जाते. सत्तेची धुंदी वैचारिक आंधळेपण निर्माण करते आणि म्हणूनच विविध पक्षांतील श्रेष्ठी, पक्षापक्षांतील मूलभूत वैचारिक मतभेद बाजूला ठेऊन युती करतात, आणि पुनः सत्तेवर येण्यास पूरक ठरेल अशी लोकप्रियता मिळवून देणाऱ्या लोकरंजनवादी कार्यक्रमांचा आधार घेतात असे सर्वदूर चित्र आहे.

या प्रकारच्या कार्यक्रमांपैकी बरेचसे कार्यक्रम भारता-सारख्या विकसनशील देशाला आर्थिक दृष्ट्या न परवडणारे असतात. महानगरांमधून फूटपाथवर किंवा झोपडपट्ट्यांमधून राहणाऱ्या कुटुंबांसाठी मोफत निवास बांधून देण्याची योजना, मोफत शिक्षण, भरपूर अंशदान (subsidy) देऊन शेतीसाठी स्वस्त दरांत वीज, *पाणी*, बी-बियाणे, खते पुरविण्याची योजना, बाजारात रु. १०-१२ दराने तांदूळ असताना तो शिधा-पत्र धारकांना दोन रुपये दराने विकणे.... या पद्धतीच्या योजनांमधून देशाच्या दुर्मिळ साधनसंपत्तीचा अपव्यय होण्याचीच शक्यता जास्त असते. अलिकडच्या काळात भारतीय अर्थव्यवस्थेवर त्याचे परिणामही तीव्रतेने जाणवू लागलेत. देशाच्या आर्थिक विकासाचा दर किमान ५.५ ते ६ टक्के राहील अशा अंदाजाने योजना तयार केल्या जातात. प्रत्यक्षात मात्र कृषिक्षेत्र असो वा औद्योगिक क्षेत्र – एकूणच विकासाचा वार्षिक दर केवळ १९९८ नंतर २ ते २.५ टक्के दिसून आला आहे – म्हणजे तो घसरला आहे. लोकसंख्या वाढीचा दर म्हणावा त्या प्रमाणात घटत नाही, आणि आता मार्च २००१ मध्ये भारताची लोकसंख्या १०१ कोटीच्या पुढे गेली आहे. त्यामुळे लोकांच्या वाढत्या अपेक्षांची पूर्तता करता करता सत्ताधाऱ्यांच्या नाकी नव येतात. त्यामुळे आपल्या मागण्यांचा आग्रहाने पाठपुरावा करीत राहणारे नवे नवे दबाव गट (रूडॉल्फ आणि रूडॉल्फ, १९८७) वर येत आहेत. अशा दबावांना तोंड देत असताना कोणत्याही शासनाजवळ कुठल्याही विवाद्य विषयावर/मुद्यांवर जाहीररीत्या सार्वजनिक व्यासपीठा-वर खुली चर्चा घडवून आणण्यासाठी लागणारी मानसिकता व इच्छाशक्ती शिल्लकच राहात नाही. देशाच्या भवितव्याच्या दृष्टीने अत्यंत महत्त्वाच्या असणाऱ्या विषयांवर लोकशिक्षण करण्याची गरज असते. देशहिताचे दृष्टीने नेमके काय घडणे इष्ट व आवश्यक आहे याबाबत जनमत तयार करावे लागते. गरज पडल्यास लोकांनी कठिण प्रसंगाला तोंड देण्याची सिद्धता ठेवावी, त्यासाठी आपल्या सवयींना मुरड घालावी, कमीत कमी वस्तूंचा वापर करून बचत करणे कसे आवश्यक आहे, याबाबत खरे तर लोकप्रतिनिधींनी वारंवार उद्बोधन करणे अपेक्षित असते. पण युती-सरकारांचा कारभार सुरू झाला म्हणजे लोकशिक्षणाचे प्रयत्न थंडावतात. सवंग लोकरंजनवादाचा आश्रय घेणारी युती सरकारे लोकांच्या वाढत्या अपेक्षांची पूर्तता करण्यासाठी जागतिक-बँक, आंतरराष्ट्रीय नाणे निधी इ. आंतरराष्ट्रीय वित्तीय संस्थांकडून कर्ज घेण्यास मागेपुढे पाहात नाहीत. जेव्हा घेतलेल्या कर्जावर व्याज देण्याची व परतफेड करण्याची, म्हणजेच जबाबदारी निभावण्याची वेळ येते तेव्हा बरेचदा अशा युती सरकारांची सत्ता संपुष्टात आलेली असते. त्यामुळे त्यावेळी जाब देण्याचे दायित्व (accountability) त्यांच्यावर नसते. अनेकदा भारतासारख्या बऱ्याच नवस्वतंत्र आणि विकसनशील देशांना आधी घेतलेल्या कर्जाच्या परतफेडीसाठी नव्याने कर्ज घ्यावे लागते. सवंग लोकरंजनवादी धोरणांमुळे विकसनशील राष्ट्र-राज्ये कर्जाच्या विळख्यात सापडली आहेत. अशा परिस्थितीत

भारतातील लोकशाही-यंत्रणेची परिणामकारकता नाहीशी होते, तर एकामागून एक येणारी सरकारे हतबल झाल्यासारखी दिसतात.

भारतातील राज्यसंस्थेची लक्षणे 'सॉफ्ट-स्टेट' प्रमाणे दिसू लागल्याची निरीक्षणे काहींनी केली आहेत.'[५] देशात किमान कायद्याचे अधिराज्य अबाधित राहावे, व्यक्तिस्वातंत्र्य सुरक्षित राहावे, यासाठी तसेच कुठल्याही बाह्यशक्तींच्या हस्तक्षेपापासून स्वायत्त नागरी समाज दूर ठेवण्यासाठी लागणारे सामर्थ्य व राजकीय इच्छाशक्ती भारतातील राज्यसंस्था गमावून बसल्यासारखे दिसते. लोकशाही पद्धतीत शांततामय मार्गाने जाणाऱ्या पण विकास कुंठित झालेल्या देशाचे उत्तम उदाहरण म्हणजे भारत ('a case of peaceful stagnation') असे दूरगामी भाकित बॅरिंग्टन मूर (ज्यू.) यांनी १९६९ मध्येच लिहिलेल्या जगप्रसिद्ध ग्रंथात करून ठेवले होते. तीन दशकांनंतर त्या विधानाची सत्यता आज पटू लागते.

आजच्या स्थितीत भारतीय लोकशाहीची काही ठळक वैशिष्ट्ये खालीलप्रमाणे नमूद करता येतील. (अ) एक म्हणजे, राज्यसंस्थेची अधिमान्यता (legitimacy) दिवसेंदिवस कमी होत चालली आहे. एका बाजूने फुटीरवादी चळवळी, हिंसक उठाव/बंड आणि दुसरीकडून अतिरेक्यांच्या कारवाया आणि मूलतत्त्ववादी शक्तींचे आघात सतत होत असल्यामुळे भारतीय राज्यसंस्थेलाच आव्हान दिल्या जात आहे. (ब) सर्वच संस्थांचा ऱ्हास होतोय. मग ती संसद असो किंवा राजकीय पक्ष असो, आर्थिक, औद्योगिक, बँकिंग वा व्यापारी संस्था असोत किंवा शिक्षण, क्रीडासंस्था वा सहकारीसंस्था असोत, सगळ्यांचाच दर्जा घसरत चाललाय म्हणा किंवा त्यांच्यात दिशाहीनता दिसू लागलीय असे म्हणण्याजोगी परिस्थिती सर्वच संस्थांमध्ये दिसते. (क) भारतीय समाजाने आपल्या वांशिक व सांस्कृतिक विविधतेची परंपरा शतकानुशतके जोपासलेली असली तरी आज भिन्न वांशिक व सांस्कृतिक गटांमध्ये विलक्षण असहिष्णुता वाढते आहे. आणि या असहिष्णुतेची सगळ्यात जास्त झळ देशातील अल्पसंख्यांकांना सोसावी लागत आहे. (ड) विविध राजकीय विचारप्रणाली आणि धोरणांचा आग्रह धरणाऱ्या गटांमध्ये, राजकीय पक्षांमध्ये सामाजिक आणि राष्ट्रीय हिताच्या मुद्यांवर संवाद जवळजवळ बंद झालाय. त्यांच्यात वैचारिक देवाणघेवाण नाही. त्यामुळे सामंजस्य व सहमती (consensus)च्या राजकारणाची संभाव्यता मावळत चालली आहे. आणि (इ) सर्वात महत्त्वाचे म्हणजे अंतर्गत संघर्षांवर सामूहिक तोडगा काढण्याची जी क्षमता भारतीय समाजात होती तीच क्षीण होत चालली आहे.

पण वर नमूद केलेल्या लोकशाहीतील या त्रुटी आणि अपप्रवृत्तींशी अगदी विरोधाभास वाटेल असे भारतीय लोकशाहीचे निदान दृश्य स्वरूप आहे हे देखील तितकेच खरे. सार्वत्रिक प्रौढ-मताधिकाराचे तत्त्वाला अनुसरून ठराविक कालमर्यादेनंतर देशात वेळच्यावेळी निवडणुका होताहेत. नागरिकांनी आपला मतदानाचा हक्क बजावण्याचे (मतदान करण्याचे) प्रमाण लक्षणीय आहे. निदान जगातल्या कुठल्याही लोकतंत्रात्मक पद्धतीपेक्षा भारतातील मतदानाचे प्रमाण कमी नाही. बरेचदा मतदानाचे वाढते प्रमाण हे जनतेच्या निर्णय प्रक्रियेतील सहभागाचे सूचक मानले जाते. त्यामुळे भारतीय लोकशाहीच्या भवितव्याबद्दल निराशेपेक्षा आशावादी सूर बरेचदा ऐकायला मिळतो. त्याचे कारणही उघडच आहे. विसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धात वसाहतवाद संपुष्टात आल्यानंतर उदयास आलेल्या नव-स्वतंत्र राष्ट्र-राज्यांत भारत हा एकमेव देश आहे जिथे अनेक संकटे येऊनही लोकशाही व्यवस्था अद्याप टिकून राहिली आहे. ही तशी दुर्मिळ बाब आहे. वास्तविक पाहता तीन प्रमुख आघाड्यांवर भारताला फारसे यश मिळवता आलेले नाही. एक म्हणजे भारताच्या आर्थिक विकासाचा दर अपेक्षित गतीने वाढला नाही. उलट तो अलिकडे खूपच मंदावला आहे. दुसरे, भारताच्या लोकसंख्या वाढीच्या दरात लक्षणीय घट नाही, आणि तसे होणे नजीकच्या काळात दृष्टिपथात नाही. तेव्हा लोकसंख्येचे अरिष्ट हे देखील भारताचे अपयशच मानले जाते. आणि तिसरे म्हणजे विचारधारांच्या (ideological) स्तरावरही फार मोठे अरिष्ट देशावर येऊन ठेपलेले दिसते. मग ती डावी विचारसरणी असो वा उजवी; आर्थिक सुधारणा, जागतिकीकरण, खासगीकरण, अण्वस्त्रनिर्मिती किंवा महिला-आरक्षण ह्या आणि अशा अनेक मुद्यांवर एकतर वैचारिक गोंधळ दिसतो, कार्यकर्त्यांत दिशाहीनता दिसते आणि सामान्य नागरिकांमध्ये वैचारिक गारठा दिसतो. तरीही पण ह्या समस्या आणि वैगुण्यांपेक्षा भारतीय लोकशाहीचा चिवटपणा आणि कणखरपणा अनेक राजकीय निरीक्षकांना अधिक भावतो.

भारतातील स्वायत्त नागरी समाज, राज्यसंस्था आणि लोकशाही यांची होत असलेली घसरण, माहिती तंत्रज्ञानाचा





शासनयंत्रणेत वाढता वापर होण्याची शक्यता लक्षात घेता, अधिक झपाट्याने होणेही संभवते. केन्द्र आणि राज्यशासनाच्या पातळीवर दैनंदिन प्रशासनांत नव्या इलेक्ट्रॉनिक तंत्रज्ञानाचा उपयोग व्हावा यादृष्टीने काही ठोस पावले अलिकडेच उचलल्या गेली आहेत. प्रशासकीय कामकाजाचे संगणकीकरणही वेगाने होत आहे, किंबहुना ते व्हावे यासाठी प्रोत्साहनात्मक नवनवीन योजना कार्यान्वित केल्या जात आहेत. निदान येऊ घातलेल्या दशकात शासकीय कामकाजात सुसूत्रता यावी, किंवा ते कामकाज सुलभ होईल, कार्यक्षमता अधिक वाढेल आणि शासकीय यंत्रणेत अधिक दायित्वाची भावना निर्माण होईल, ती लोकाभिमुख आणि अधिक पारदर्शी बनेल या आशेने माहिती तंत्रज्ञानाचा प्रयोग प्रशासनात आणि व्यापार-उद्योग क्षेत्रातही वाढत्या प्रमाणात होणार हे निश्चितच. तसे झाल्यास नवतंत्रज्ञानामुळे माहितीचे आदान-प्रदान आणि संपर्क साधण्यात (communication) खूपच सुधारणा होईल. तशी ती आजही होत आहे. आता प्रत्यक्ष संपर्कापेक्षा 'व्हिडिओ-कॉन्फरन्सिंग' आणि संगणकीय माध्यमांद्वारे (on-line) तक्रार निवारण्याची कामे होऊ लागतील. आणि या नवतंत्रज्ञानाच्या सहाय्याने सामान्य जनतेचा दैनंदिन प्रशासनात तसेच ध्येयधोरण ठरविण्याच्या प्रक्रियेत सहभागही वाढेल असे अनुमान केले जात आहे. म्हणजेच स्वायत्त नागरी समाजाचे सार्वजनिक व्यासपीठ माहिती तंत्रज्ञानाच्या वापरामुळे पुनः वेगाने कार्यरत होईल अशी आशा व्यक्त केली जाते. त्यामुळे अति-आवश्यक मानल्या जाणाऱ्या आरोग्य आणि शिक्षणविषयक सेवा गरजूंपर्यन्त पोहोचविण्याऱ्या यंत्रणेत तर सुधारणा होईलच. शिवाय आर्थिक विकासाचा वेगही माहिती तंत्रज्ञानामुळे वाढेल अशीही अपेक्षा आहे (वाडिया, २००० : १, ४). भारतात तर सायबर-स्पेस बाबत कायदा करून माहिती तंत्रज्ञान क्षेत्राचे नियंत्रण करण्याच्या दृष्टीने पावले उचलली गेली आहेत. केन्द्रशासनात माहिती तंत्रज्ञानासाठी वेगळा विभाग व मंत्रालय तर सुरू केले आहेच. पण त्याहीपेक्षा भिन्न राज्ये आणि केन्द्र-शासन यांच्या कामकाजाचे सुसूत्रीकरणासाठी तसेच विकासयोजनांमध्येही समन्वय साधण्यासाठी एक उच्चस्तरीय समिती निर्माण केली जात आहे.

तथापि 'माहिती-तंत्रज्ञान अगदी यक्षिणीच्या कांडीसारखा चमत्कार घडवून आणेल' असा भोळा आशावादही बळावतोय. आणि त्यामुळे ध्येयधोरण ठरविणारे लोक भारतातील सामाजिक वास्तवाच्या दोन प्रमुख बाबींकडे दुर्लक्ष करण्याची दाट शक्यता आहे. एक म्हणजे, माहिती-तंत्रज्ञान क्षेत्रात माहितीचे संकलन (data-base) आणि त्याचा वापर करण्यासाठी लागणारे सॉफ्टवेअर आणि हार्डवेअरचे ज्ञान समाजातील सर्व घटकांना सारख्याच प्रमाणात उपलब्ध नाही. भारतीय समाजातील उतरंड (hierarchy), अपार दारिद्र्य आणि निरक्षरतेचे प्रमाण यांमुळे ह्या समाजाचे आधीच खूप ध्रुवीकरण झालेले आहे. तशातच माहिती-तंत्रज्ञान समप्रमाणात सगळ्यांना उपलब्ध नसल्यामुळे तर समाजातील विषमता अधिक वाढण्याची शक्यता आहे. एक प्रकारे समाजाचे संगणकीय द्विभाजन (digital divide) झाल्यास माहिती आणि आवश्यक सेवा तर दुर्बल घटकांना अधिकच दुर्लभ होतील अशी शंका व्यक्त करण्यास जागा आहे. स्वायत्त नागरी समाजासाठी सामाजिक समतेचे तत्त्व हे तर आधारशिला असते. माहिती तंत्रज्ञानाच्या वाढत्या प्रभावामुळे ह्या प्रमुख तत्त्वाचेच उल्लंघन होते. दुसरे म्हणजे ई-गव्हर्नन्स म्हटले की, सगळ्या गोष्टी राज्यसंस्थेनेच करायच्या, त्यामुळे निर्णय-प्रक्रियेचे केन्द्रीकरण होणे आणि नोकरशाहीचा प्रभाव वाढणे हे सर्व ओघाने आलेच. यामुळे जनसामान्यांमध्ये सामाजिक व राजकीय परात्मभाव (alienation) निर्माण होण्याचा धोकाही या नव्या माहिती-तंत्रज्ञानातून निर्माण होण्याची शक्यता आहे - - याकडेही दुर्लक्ष होण्याचीच चिन्हे दिसत आहेत. आधीच तर आधुनिकीकरणाच्या प्रक्रियेमुळे परस्पर सामाजिक संबंध, प्रत्यक्ष संपर्क आणि जाहीर चर्चा-संवाद यांची कोंडी होऊ लागली आहे. तशातच भारतासारख्या नवस्वतंत्र राष्ट्राने डिजिटल लोकशाहीचा[१६] प्रयोग फार गांभीर्याने सुरू केल्यास स्वायत्त नागरी समाजावरच कुठाराघात होण्याची शक्यता आहे. कारण माहिती-तंत्रज्ञान व संगणकीकरणाद्वारे लोकांच्या समस्या सोडविल्या जातील असा मृगजळासारखा आभास तेवढा निर्माण होईल. पण भविष्याविषयी ध्येयधोरण ठरविण्यासाठी जाहीर व्यासपीठावर व्यापक चर्चा होणे आवश्यक असते; एवढेच नाही तर धोरणात्मक जे वेगवेगळे पर्याय असतात त्यापैकी आपल्याला योग्य वाटेल अशा पर्यायांवर सार्वत्रिक सहमती होणे त्या चर्चेतून अपेक्षित असते. मात्र नेमक्या त्याच निर्णय-चर्चा प्रक्रियेत सहभागी होण्याची संधी कमी होण्याचा अथवा नाहीशी होण्याचा धोका 'आयटी' – आधारित प्रशासनातून निर्माण होऊ शकतो.

अनुक्रमणिका

स्वायत्त नागरी समाजाचे भारतातील स्वरूप

लोकतंत्रात्मक संस्थांचा ऱ्हास आणि राज्यसंस्थेला असलेल्या अधिमान्यतेमध्ये होणारी वाढती घट ह्या दोन्हीही गोष्टी भारतीय नागरी समाजाच्या भवितव्याच्या दृष्टीने हितावह नाहीत. म्हणूनच भारतात खरोखरीच स्वायत्त नागरी समाज आहे किंवा नाही, आणि असेल तर त्याचे नेमके स्वरूप काय, या प्रश्नांवर अलिकडे बरीच चर्चा सुरू आहे. भारतातील नागरी समाज अनेक सामाजिक गटांचा व घटकांचा मिळून बनलेला आहे. जात, वंश, धर्म यांसारख्या जन्माने लाभणाऱ्या अस्मितांच्या भक्कम पायावर हे घटक उभे असले तरीही काळाच्या ओघात कधीकधी या भिन्न गटांमधील सीमारेषा पुसट झाल्याचेही दिसते. पण, सैद्धान्तिकदृष्ट्या, नागरी समाज साकार करणारे गट जन्माने, व्यक्तींच्या अनिच्छेची दखल न घेता नव्हेत, तर व्यक्तींच्या निर्णयानुसार स्वेच्छेने, स्वयंस्फूर्तपणे तयार झालेले असतात अशी मांडणी आहे. त्यामुळे राजकीय सिद्धान्तन करणाऱ्या बहुतेकांच्या मते, जाती, वंश आणि धर्म यांनी दिलेली जन्मजात अस्मिता घेऊन वावरणाऱ्या गटांना स्वायत्त नागरी समाजाचे घटकावयव असे म्हणताच येणार नाही. चान्दोके (१९९५ : २८-२९, २४१-४५) यांना असे वाटते की, स्वायत्त नागरी समाजात व्यक्तिस्वातंत्र्य अबाधित राहते हे सर्वांत महत्त्वाचे व्यवच्छेदक लक्षण आहे. मात्र विशिष्ट जाती, वंश आणि धर्माशी निगडित अशा निष्ठा ज्या समाजात बळावलेल्या असतात किंवा मूळ धरून असतात तिथे सगळ्यात आधी व्यक्तिस्वातंत्र्यावर आघात होत असतो. भारतात तर असे अलिकडे वारंवार घडताना दिसत आहे. आपला मुद्दा अधिक सुस्पष्ट करण्यासाठी चान्दोके यांनी मूलतत्त्ववादाकडे झुकणाऱ्या हिन्दुराष्ट्रवादी भूमिकेचे उदाहरण घेतले आहे. संघपरिवाराकडून वैचारिक अधिष्ठान घेतलेल्या भारतीय जनता पक्षाने (म्हणजे पूर्वाश्रमीच्या भारतीय जनसंघाने) भारतीय राष्ट्रीयत्वाची पुनर्मांडणी करण्याचा सध्या आग्रह धरला आहे. अर्थात परिस्थिती पाहून व राजकीय सोयीनुसार हिन्दुराष्ट्राचा मुद्दा भाजपकडून पुढे रेटला जातोय किंवा बाजूला ठेवला जातोय. भारतात स्वतःला 'हिन्दू' मानणारे लोक बहुसंख्य असल्यामुळे, आणि भारताला शतकानुशतके आपली पितृभूमी व पुण्यभूमी ते मानीत असल्यामुळे, सांस्कृतिकदृष्टीने का होईना पण, भारत हे हिन्दु-राष्ट्र आहे अशी मांडणी मोठ्या अहमहमिकेने सुरू झाली आहे. चान्दोके यांच्या म्हणण्यानुसार अशा धार्मिक मूलतत्त्ववादाचे सगळ्यात मोठे आव्हान भारतातील नागरी समाजासमोर आज उभे आहे. विचारविमर्श, वादविवाद यांचा सशक्त आविष्कार हे सुदृढ नागरी समाजाचे प्राणभूत वैशिष्ट्यच असते. मूलतत्त्ववादी संघटना-चळवळी यांमुळे नागरी समाजाचे विचारविमर्शाचे खुले व्यासपीठ हे रूपच नष्ट होत आहे.

नागरी समाजाच्या संकल्पनेची एक पर्यायी मांडणी आमूलाग्र परिवर्तनवादी चळवळीतील सक्रीय कार्यकर्तेही करीत असतात. त्यांच्या मते भारतीय राज्यसंस्थेच्या विरोधात भक्कमपणे उभ्या झालेल्या 'नव्या सामाजिक चळवळी' ह्याच नागरी समाजाबद्दलच्या आपल्या आशा पल्लवीत करतात. (ओमवेट, १९९३). अशा चळवळींच्या माध्यमातून आकारास येणाऱ्या स्वायत्त नागरी समाजाचा विचार राज्यसंस्थेच्या चौकटीबाहेरच केला पाहिजे. एवढेच नाही तर, प्रस्थापितांविरोधी अशा या 'नव्या चळवळी' आहेत (उदा. पर्यावरणवादी, स्त्रीवादी, नवीन शेतकरीचळवळ, मानवाधिकारासाठीची चळवळ, इ.) हे खरे, पण नागरीसमाजासाठी आवश्यक असते ते म्हणजे खुले सार्वजनिक व्यासपीठ – चर्चा, वाद-संवाद घडवून आणणारी व्यवस्था. ज्यातून सार्वमत-सामंजस्य साधले जाईल असे व्यासपीठ प्रतिरोधात्मक चळवळीतून नेमके कसे निर्माण होईल, या प्रश्नाचा उहापोह करणे मात्र परिवर्तनवादी बहुधा टाळतात. काही राजकीय निरीक्षकांच्या मते समाजातील वेगवेगळ्या भिन्न सामाजिक संघटनांनी आणि त्यांच्या नेत्यांनी समाईक हितसंबंधांच्या पायावर सामुदायिक भावना निर्माण करणे गरजेचे आहे. त्याचप्रमाणे लोकशाही किंवा लोकतंत्रात्मक संस्थांच्या माध्यमातून निर्णय-प्रक्रिया सुरू राहावी याबाबत सामंजस्य निर्माण केले पाहिजे. तेच या विविध गटांच्या व संघटनांच्या नेत्यांसमोर मोठे आव्हान आहे असे राजकीय निरीक्षक मानतात.[१७] चान्दोके (१९९५ : २५१) म्हणतात त्याप्रमाणे लोकतंत्रात्मक पद्धतीतून कळीच्या मुद्यांवर चर्चा होणे, त्यासाठी म्हणजे चर्चे (discourse) साठी समान परिभाषा आणि समान व्यवहार असणे ह्या गोष्टी नागरी समाजाच्या स्थैर्यासाठी आवश्यक आहेत. याच विधानाची दुसरी बाजूही तितकीच महत्त्वाची आहे. ती म्हणजे, स्थिर आणि स्वायत्त नागरी समाज अस्तित्वात असल्याशिवाय लोकतंत्रात्मक चर्चा आणि व्यवहार होणेच संभवत नाही. प्रस्तुत निबंधात या आधी हा मुद्दा विस्ताराने मांडलेला

अनुक्रमणिका

आहेच की, लोकशाही पद्धतीचे व्यवहार होत राहाणे ही स्वायत्त नागरी समाजासाठी आवश्यक अशी पूर्व अट आहे. पण कधीकधी सामाजिक व्यवस्थेच्या आतूनच लोकतांत्रिक संस्थांना सुरूंग लावण्याचे प्रयत्न होत असतात. भारतातील राष्ट्रीय आणीबाणी (१९७५-७७) सुद्धा तितकीच लोकशाही-विरोधी आणि हुकुमशाहीला पोषक अशा विचारसरणीचा आणि राजकारणाचा पाठपुरावा करणारी होती,[१८] जितका हिन्दू राष्ट्रवाद आणि मूलतत्त्ववाद आहे. ह्या दोन्हीही प्रवृत्ती नागरी समाजाला घातकच आहेत.[१९]

तिसऱ्या जगातील विकसनशील देशांमध्ये नागरी समाजाच्या अस्तित्वाबद्दल आणि भवितव्याबद्दल चिन्ता का वाटते आहे? या प्रश्नाचा मागोवा घेताना सुदिप्त कविराज (२००० : १८) यांनी तीन कारकांचा उल्लेख केला आहे. (१) एक म्हणजे, वसाहतवादाच्या अस्तानंतर नवस्वतंत्र राष्ट्रांना आपल्या सामाजिक व आर्थिक पुनर्निर्माणाचे काम जलद गतीने व्हावे असे वाटणे स्वाभाविक होते. आणि आर्थिक विकास झपाट्याने व्हायचा असेल तर मग राज्यसंस्था आणि शासन याची भूमिका मध्यवर्ती व निर्णायक ठरते. त्यामुळे नागरी समाजाच्या खुल्या व्यासपीठाची भूमिका आपोआपच गौण होऊ लागते. (२) दुसरे म्हणजे सत्ताधारी वर्गावर एकंदरच प्रकार्यवादी (functionalism) विचारांचा आणि संकल्पनांचा इतका प्रभाव होता व आहे की, समाजजीवनाची विविध अंगे (aspects) केवळ समसमानच नाहीत तर ती परस्परांशी सावयवी पद्धतीने बांधली गेलेली आहेत, एकाच समाजपुरुषाचे ते अवयव आहेत असे गृहीतक नकळतपणे सत्ताधारी वर्ग स्वीकारू लागतो. त्यामुळे एका घटकात प्रयत्नपूर्वक बदल घडवून आणला की, इतर घटकांमध्ये आपोआपच त्या अनुषंगाने बदल होतात असे मानले जाते. (३) आणि तिसरे म्हणजे, पाश्चात्य भांडवलशाही समाजाने केलेली आधुनिकीकरणाची वाटचाल आणि कम्युनिस्ट राष्ट्रांनी स्वीकारलेला केन्द्रीय नियोजनबद्ध आर्थिक विकासाचा मार्ग हे दोनच विकासाचे पर्याय/प्रारूप (model) म्हणून वसाहत-वादोत्तर नवस्वतंत्र देशांसमोर आहेत. परंतु या देशांतील लोकशाही आणि स्वायत्त नागरी समाजाच्या संदर्भात स्वीकारलेली ही तीनही गृहीतके कशी पूर्णतः चुकीची आहेत हे कविराज यांनी आपल्या विवेचनात ठळकपणे स्पष्ट केलेले आहे.

राज्यसंस्थेने पार पाडलेल्या भूमिकेबद्दलचा आपला अनुभव वरील तीनही गृहीतकांची पुष्टी करणारा नाही. एकूणच विसाव्या शतकामध्ये राज्यसंस्थेवरील जनतेचा विश्वास उडत चालला आहे हेच सर्व सामाजिक व राजकीय चिंतनातून तसेच सैद्धान्तिक मांडणीतून प्रतिबिंबित झालेले दिसते. युरोपात काय किंवा भारतीय उपखंडात काय, एकंदरच राज्यसंस्थेबाबत उत्तरोत्तर वाढत्या प्रमाणात भ्रमनिरास होऊ लागलाय. कारण वसाहतवादोत्तर नवस्वतंत्र राष्ट्रांत जी राज्यसंस्था (state) विकसित झाली तिने उद्योगधंदे आणि उत्पादनाच्या साधनांवर ज्या वर्गाचे प्रभुत्व आहे त्यांच्याच तंत्राने चालणे व त्यांचेच हितसंबंध जोपासणे एवढेच केले आणि आजही तेच करणे सुरू आहे. अशा राज्यसंस्थेद्वारा जो विकासाचा मार्ग स्वीकारला जातो, ज्या योजना राबविल्या जातात त्यातून सामान्य माणसाला ना समतेची वागणूक मिळत, ना न्याय मिळत (महाजन, १९९९ (अ) : ११९३-९४; कोठारी १९८८). रजनी कोठारी तर नागरी समाज हाच अशा राज्यसंस्थेला पर्याय आहे असे सुचवितात आणि राज्यसंस्थेच्या कक्षेबाहेर कार्यरत असलेल्या अशासकीय स्वयंसेवी संघटना (NGOs) म्हणजेच नागरी समाज अशी मांडणी करतात. पण अशा स्वरूपाच्या प्रतिपादनांतही काही दोष आढळतो. महाजन यांनी असे म्हटले आहे की, नागरी समाज राज्यसंस्थेपासून वेगळा व अनिवार्यपणे विरोधात (= स्वयंसेवी संस्था) असतो अशी मांडणीच मुळांत चुकीच्या गृहीतकावर आधारलेली आहे. स्वयंसेवी संस्था, संघटना आणि गट अनेक प्रकारचे असतात. आणि ते सर्वच लोकशाही, नागरिकांचे स्वातंत्र्य, समान हक्क, समान संधी, साधन-सामग्रीचे न्याय्य वितरण आणि राजकीय प्रक्रियेतील सहभाग इ. मूलभूत तत्त्वांचे समर्थन तसेच संरक्षण करणारे असतीलच असे गृहीत धरून चालणार नाही (महाजन, १९९९ (अ) : ११९४). कोठारींच्या मांडणीत तसे गृहीत धरल्याचे दिसते. पण सगळ्याच स्वयंसेवी संघटनांची जाण, सामाजिक भाव व बांधिलकी सारखीच नसते. म्हणूनच आन्द्रे बेतीय्य (Andre Beteille) (२००० : १८०-८९, ८१) यांनी स्वायत्त नागरी समाजाच्या संस्था (उदा. बँका, विद्यापीठे, रुग्णालये, विद्यालये, प्रसारमाध्यमे, व्यावसायिक संघटना आणि तत्सम) आणि इतर प्रकारच्या, मध्यस्थाप्रमाणे काम करणाऱ्या संस्था यांच्यामध्ये फरक केला आहे. यापैकी पहिल्या प्रकारच्या संस्था व्यक्तिस्वातंत्र्याविषयी

अधिक जागरूक असतात; आणि त्यांचे कार्य व दैनंदिन व्यवहार हे आधुनिकतेशी सुसंगत असतात. म्हणजे त्या सर्वांना खुल्या असतात. आणि त्यांचे व्यवहार धर्मनिरपेक्ष, इहवादी असतात व म्हणून स्वायत्त नागरी समाजासाठी पोषक असतात. व्यक्तीच्या स्वातंत्र्याचे आणि स्वायत्ततेचे संरक्षण करताना नागरी समाजाच्या संस्था कुठलाही भेदभाव करीत नाहीत; शिवाय, त्या राज्यसंस्थेच्या नियंत्रणाखाली अथवा दबावाखाली कार्य करीत नसतात आणि धर्माच्या नियंत्रणाखाली तर मुळीच नसतात. भारतातील नागरी समाजाच्या संस्थांच्या कार्याबद्दल मात्र परिस्थिती फारशी समाधानकारक नाही असे बेतीय्य यांचे म्हणणे आहे. त्यांच्या मते एकतर भारतात नागरी समाजाच्या अशा संस्था फार अशा विकसित झाल्या नाहीत आणि जिथे त्यांचे अस्तित्त्व आहे तिथे त्या आपल्या निर्मात्या व्यक्तींच्या छायेतच वावरताहेत असे चित्र दिसते (बेतीय्य, २००० : १९४-९६).

शेवटी, भारतात स्वायत्त नागरी समाज विकसित होण्याची खरोखरीच शक्यता आहे का, आणि असेल तर ती कितपत, या प्रश्नांच्या संदर्भात काही जण अशीही भूमिका घेतात की, ज्या हिन्दू समाजात जाति-वर्ण प्रथा, स्पृश्यास्पृश्य भेद आणि जातीवर आधारित सामाजिक उतरंडीशी निगडित असे नियम आजही पाळले जातात अशा समाजात नागरिक सभ्यतेची संकल्पना रुजण्याची शक्यता कमीच आहे. किमान तसा संशय व्यक्त करण्यास भरपूर वाव आहे. कविराज (२००० : ३३-३४) यांच्या मते जिथे नागरी समाज अस्तित्त्वात नाही तिथे तो बाहेरून विकसित केला जाऊ शकतो. सध्या तरी पाश्चात्य राष्ट्रांमधील उदारमतवादी शक्ती, तसेच आंतरराष्ट्रीय वित्त संस्था भारतांत स्वायत्त नागरी समाज कसा विकसित होईल हे प्रमुख धोरण स्वीकारूनच त्या उद्देशाला पोषक असा पवित्रा घेताना दिसत आहेत. त्यामुळे नागरी समाजाचा आग्रहाने पाठपुरावा करणाऱ्यांनी त्याचे प्रारूप – आदर्श – अन्य सांस्कृतिक घरंपरांमध्ये शोधले पाहिजे. कविराज यांनी म्हटल्याप्रमाणे नागरी समाजांचा दीर्घकाळ टिकणारा आधार म्हणजे 'स्वेच्छा पूर्वक केला जाणारा निर्धार-संकल्प' हा (Will) असतो; बळा (force) च्या आधारावर असा समाज निर्माण करण्याची गोष्ट व्यर्थ आहे, विशेषतः पौर्वात्य – जगात आपल्या अतिशय अभ्यासपूर्ण आणि समतोलपणे लिहिलेल्या निबंधात कविराज यांनी हे वादग्रस्त विधान केलेय याचे जरा आश्चर्य वाटते. दोन कारणांनी त्यांचे हे विधान वादग्रस्त ठरते. एक म्हणजे 'पौर्वात्य' आणि 'पाश्चिमात्त्य' ह्या संकल्पना त्यांनी काहीशा द्विभाजकीय (binary) पद्धतीने वापरल्या आहेत. उदारमतवादी परंपरेला अभिप्रेत असलेली व्यक्तीची स्वायत्तता आणि लोकतंत्रात्मक व्यवहार ह्या नागरी समाजाच्या अस्तित्वासाठी पूर्वअट म्हणून आवश्यक आहेत असे आपण मानतो. पण मग बऱ्याच आधुनिक कल्पना व संस्था भारतीय समाजाने वसाहतवादाच्या काळात पाश्चात्यांकडूनच स्वीकारल्या आहेत. म्हणून ऐतिहासिकदृष्ट्या पौर्वात्य आणि पाश्चिमात्य या दोन पृथक गोष्टी नसून एकाच सांस्कृतिक सातत्या-(continuum)ची ती दोन टोके आहेत. दुसरे म्हणजे कविराजांना असे वाटते की, पश्चिम युरोपांत स्वायत्त नागरी समाज व त्याच्या संस्था यांच्या निर्मितीसाठी, पायाभरणी होत असताना, बळाचा वापर केला गेलाच नाही हे विधान सुद्धा ऐतिहासिकदृष्ट्या फारसे टिकणारे नाही.

तात्पर्य, व्यक्तिस्वातंत्र्य आणि स्वायत्तता, प्रत्येक नागरिकाच्या समान नागरी हक्कांचे संरक्षण, निर्णयप्रक्रियेत सहभागी होण्याची सगळ्यांना समान संधी आणि लोकतंत्रात्मक चौकटीत सर्वांना सहभागी होण्याला वाव ह्या नागरी समाजासाठीच्या आवश्यक अशा अटी आहेत. जिथे राज्यसंस्था ह्या पूर्वअटींची पूर्तता करण्यात कमी पडते आणि केवळ समाजातील धनदांडग्या सत्ताधाऱ्यांच्या हितसंबंधांचे रक्षण करणारे साधन म्हणून आपला स्वतःचा वापर करू देते तिथे साहजिकच शासनयंत्रणेबाहेर राहून स्वतंत्रपणे काम करणाऱ्या स्वयंसेवी संस्थांना भरपूर वाव मिळतो आणि लोकांचा प्रतिसादही मिळतो. पण अशा स्वयंसेवी संघटनांनी वा गटांनी राज्यसंस्था आणि लोकतंत्रात्मक कार्यपद्धतीच्या विरोधातच पवित्रा घेतला, तर मग संवाद आणि सामंजस्य/वा सहमतीच्या मार्गाने समस्या सोडविण्याची शक्यताच मावळेल. पश्चिम युरोपांत असो वा भारतात, स्वायत्त नागरी समाज विकसित होण्यासाठी खरेच कशाची आवश्यकता असेल तर स्वतःने स्वतःवरच दक्षतेने देखरेख करायची, स्वतःवर ताबा ठेऊन संयमाने इतरांशी जुळवून घेण्याची (modularity). याशिवाय आणखी एका अत्यंत महत्त्वाच्या गोष्टीची गरज आहे. ती म्हणजे ज्या व्यक्ती स्वतःच मान्य केलेल्या ध्येय-उदिष्टांनी पेटून उठतात – ज्यांच्यावर त्या उद्दिष्टांची पूर्तता करण्याचे





काम राज्यसंस्थेने वा शासनाने लादलेले नसते, तर ते त्यांनी स्वेच्छेने अंगिकारलेले असते – आणि त्या ध्येयांचा पाठपुरावा ज्या व्यक्ती निस्पृहपणे, निरिच्छपणे करीत राहतात, अशा व्यक्तींची स्वायत्त नागरी समाजाच्या संवर्धनासाठी सगळ्यात जास्त गरज आहे. कारण गेलनर (१९९४ : ७८) यांच्या मते असा यतिवर्ग हाच नागरी समाज आणि लोकशाहीचा खरा आधारस्तंभ असतो.

ह्या निबंधाच्या अखेरीस आम्हाला असे सुचवायचे आहे की, ध्येयपूर्ततेसाठी निस्पृहपणे झटणाऱ्या व्यक्तींची जडणघडण करण्यामध्ये भारतातील विद्यापीठे आणि शैक्षणिक कार्य करणाऱ्या संस्था व व्यक्ती महत्त्वपूर्ण भूमिका निभावू शकतील. अशा व्यक्तींच्या कार्यातूनच स्वायत्त नागरी समाज व त्याच्या संस्था भक्कम पायावर उभ्या राहू शकतात. अशीच ध्येयवादी माणसे, जन्म, जात, वंश, भाषा, धर्म किंवा संस्कृती यांच्या आधारावर भेदभाव न करता, समता आणि स्वातंत्र्य ह्या मूल्यांच्या प्रस्थापनेसाठी, सामुदायिक हितांचे रक्षण करण्यासाठी सातत्याने झटत राहतात. अशाच व्यक्तींचे ठायी खरी धर्मनिरपेक्ष वृत्ती आढळते. त्यामुळेच लोकतंत्रात्मक संस्थांचे भवितव्य अशांच्या हाती सुरक्षित असते. भारतातील विद्यापीठांनी आपण नागरी समाजाच्या व्यासपीठाचे एक अविभाज्य घटक आहोत या भूमिकेने काम करण्याची आज वेळ येऊन ठेपली आहे.[१०] राज्यसंस्थेच्या कुठल्याही हस्तक्षेपापासून हे व्यासपीठ मुक्त असेल तरच वेगवेगळ्या संकल्पना आणि पर्यायांवर खुली चर्चा होऊन त्याद्वारे सहमती होऊ लागेल. शेवटी अशा सहमतीतूनच भारतातील स्वायत्त नागरी समाज व त्याच्या संस्था खऱ्या अर्थाने साकार आणि बळकटही होतील.

●●

टीपा

१. आधुनिकीकरणाच्या ह्या तीनही प्रमुख प्रारुपांमध्ये विशिष्ट विचारधारा (ideologies) कशा अनुस्यूत आहेत याबद्दल अप्रतीम विश्लेषण बॅरिंगटन मूर (ज्यूनियर) (१९६९) यांनी केलेले आहे.

२. ह्या मुद्यावरील सविस्तर चर्चेसाठी पहा : कार्ल मार्क्स (१९७७) या ग्रंथास जोसेफ ओ'मॅली यांनी लिहिलेली अभ्यासपूर्ण संपादकीय प्रस्तावना, पृष्ठे ix-1-viii.

३. बॉबिओ, १९७९ : २१-२२ यांच्या लेखातून हा मुद्दा घेतलेला आहे. अधोरेखित भाग जशाच्या तसा उद्धृत केला असला तरी बाकीची वाक्यरचना इथे बदलण्यात आली आहे.

४. हे अवतरण एक्सेलोस, १९७६ : ९१ यांच्या ग्रंथात जसे उद्धृत केलेले आहे त्याप्रमाणे इथे दिलेले आहे; याशिवाय मार्क्स आणि एंगल्स, दि जर्मन आयडिऑलॉजी साठी पहा : ए. डब्ल्यू. वुड, १९८८ : ५७-५८. मूळ अवतरणात कोणताच भाग अधोरेखित नाही. इथे दिलेल्या अवतरणात अधोरेखन टाकण्यात आले आहे.

५. याउलट ग्राम्शीच्या मते राज्यसंस्था आणि स्वायत्त नागरी समाज यांमधील सततच्या संघर्ष व तणावामुळे खरे तर सत्ताविभाजन आणि पृथक्कीकरण होत असते. त्यामुळे विधी व न्यायसंस्था ही प्रशासकीय-कार्यकारी (executive) आणि सेनादलाच्या सत्ता-प्रभावापासून स्वायत्त होते. उदारमतवादी विचारधारेमध्ये असे सत्ताविभक्तीकरण होण्याला विशेष महत्त्व दिलेले आहे. म्हणून स्वायत्त नागरी समाजाचा अधिक्षेप कुणालाही करता येणार नाही आणि नागरी समाज हा अत्यावश्यक आहे हे जनमानसावर बिंबविण्यासाठी, ग्राम्शीच्या मते राज्यसंस्थेची भूमिका एका शिक्षकासारखी – अध्यापकाची असली पाहिजे. याद्वारे राज्यसंस्थेने अशी एक सभ्यता निर्माण करणे अपेक्षित आहे की जीमुळे नागरी समाजाशी संबंधित वैचारिक, तात्त्विक आणि नैतिक संकल्पनांना व मूल्यांना वाऱ्यावर सोडून दिले जाणार नाही. (पहा : सिलेक्शन्स फ्रॉम प्रिझन नोटबुक्स, १९७६ : २४६-४७).

६. ॲडम स्मिथने जरी खुल्या स्पर्धात्मक बाजारपेठेचा आणि मुक्त व्यापार पद्धतीचा पाठपुरावा केला होता तरीही पण अशा मुक्त अर्थव्यवस्थेच्या तत्त्वांचे हितसंबंधीगट बेदरकारपणे उल्लंघन करण्याच्या शक्यतेबद्दल तो साशंक होता. म्हणूनच याबाबत एका जागल्याची भूमिका बजावण्यासाठी राज्यसंस्था आवश्यक आहे आणि खुल्या बाजारपेठेच्या आणि अर्थव्यवहारांच्या मार्गातील अडथळे दूर करण्यासाठी राज्यसंस्थेचे महत्त्व ॲडमस्मिथ जाणून होता. पहा, डायना हंट (१९८९ : १०-१२).

७. विभाजनापूर्वीच्या सोव्हिएट संघराज्यांत विचारधारा (ideology) बरीच आदर्शवत होती. शोषण व वर्ग-विहरित

अनुक्रमणिका

समाजाचे स्वप्न उराशी बाळगून तिथे राज्यक्रान्ती करणाऱ्या बोल्शेविक पक्षाची एकाधिकारशाही प्रस्थापित झाली त्यांतूनच विरोधी सूर काढणाऱ्यांचे दमन करण्याची प्रवृत्ती तिथे बळावत गेली. चार्लस् बेटलहाईम यांनी अशा प्रवृत्तींचा तपशील अतिशय सखोल व मार्मिकपणे उजेडात आणला आहे. हे फ्रेन्च मार्क्सवादी अर्थशास्त्रज्ञ १९३६ साली प्रथम सोव्हिएट रशियात अभ्यासासाठी गेले. त्यानंतर ते तिथे अनेक वेळा जात राहिले. दमन प्रवृत्तींवर प्रकाश टाकणारा तपशील त्यांच्या दोन-खंडात्मक ग्रंथामधून (१९९४, १९९६) उपलब्ध आहे. 'आपल्या शासनाने समाजवादी तत्त्वांवर संपूर्ण सामाजिक-आर्थिक पुनर्रचना नियोजन पद्धतीने केली आहे' असा दावा सोव्हिएट संघराज्य अधिकृतपणे नेहमीच करीत असे. पण हा दावा सपशेलपणे धुडकावून सोव्हिएट कम्युनिस्ट राजवटीने अशा कुठल्याही स्वरूपाचे मूलग्राही परिवर्तन मुळीच घडवून आणलेले नाही असे बेटलहाईम यांनी म्हटले आहे. याउलट सोव्हिएट संघराज्यात जो काय अर्थरचनेत बदल घडवून आणला गेला त्याला 'पक्ष पुरस्कृत भांडवलशाही' (Party Capitalism) असेच म्हटले पाहिजे, कारण त्यासाठी कारखान्याच्या स्तरावर निरंकुश अशी दहशत निर्माण करणे (factory despotism) आणि भांडवलाचा अतिसंचय (over accumulation) या तंत्रांचा वापर केला गेला.' असे बेटलहाईम यांनी म्हटले आहे. पहा : बेटलेहाईम, १९९४ : ९७-१९६, २४७-९०. मार्क्सवादी सोव्हिएट राजवटीबद्दल हरबर्ट मारकूझ यांनी केलेली टीकात्मक विधाने (पहा मारकूझ, १९५६) आणि बेटलहाईम यांनी दिलेला तपशील यांच्यात विलक्षण साम्य असल्याचे दिसून येते.

८. जेन लेसा (१९९८ : १९९-३८) हिने गेलनर (१९९४) यांच्या बहुचर्चित आणि अनेकवेळा संदर्भ दिला जाणाऱ्या ग्रंथांवरील तिच्या विस्तृत परीक्षणात्मक लेखामध्ये या मुद्यावर विशेष भर दिलेला आहे.

९. स्वायत्त नागरी समाजाची जी ठळक वैशिष्ट्ये अर्नेस्ट गेलनर यांनी सांगितली आहेत त्यांचे विवेचन मात्र लेसा हिच्या परीक्षणात्मक लेखातून घेऊन, ते जसेच्या तसे उद्धृत न करता आपल्या शब्दांत इथे मांडले आहे. पहा : लेसा (१९९८ : १२२-२५).

१०. हेगेल राज्यसंस्था आणि नागरीसमाजासंबंधी जी आदर्शवादी मांडणी केली आहे. त्यावर सुदीप्त कविराज (२००० ११-१२) यांनी केलेल्या समीक्षेतून यांतील कांही मुद्दे घेतलेले आहेत.

११. उदाहरणार्थ, चिलीमधील कम्युनिस्ट पक्षाने निवडणूक लढवून अध्यक्षीय लोकशाही पद्धतीत सत्ता हस्तगत केली, मात्र डॉ. साल्वदोर अय्यन्दे यांच्या विरोधात सैन्याचा उठाव होऊन १९७३ मध्ये त्यांना पद्च्युत करण्यात आले व त्यांची हत्याही करण्यात आली होती; भारतातही मार्क्सवादी कम्युनिस्ट पक्षाने निवडणुक जिंकून प्रथम केरळ राज्यात १९५७ साली आणि नंतर पश्चिम बंगाल राज्यात १९६७ साली सत्ता हस्तगत केली. ह्या घटना या संदर्भात विशेष नोंद घेण्यासारख्या आहेत.

१२. उदाहरण म्हणून इथे स्टीव्हन ल्यूक्स यांनी 'लोकतंत्र' या विषयावर लिहिलेली महत्त्वपूर्ण आणि मर्मग्राही नोंद पहा : बॉटोमोर (संपा.) १९८७ : पृ. ११४.

१३. ब्राऊन (१९८५), दासगुप्ता (१९८९), कोहली (१९८८) आणि कोठारी (१९८८) यांचे लेखन उदाहरणादाखल पहा. या सर्वच अभ्यासकांनी एक बाब अधोरेखित केली आहे. ती म्हणजे 'खरे तर साक्षरता प्रसार, आर्थिक विकास आणि सत्तेचे संस्थीकरण ह्या तीन बाबी राजकीय लोकतंत्रात्मक व्यवस्थेच्या पूर्वअटी असतात. ह्या जिथे असतील तिथेच खऱ्या अर्थाने सामान्य नागरिकांना राजकीय प्रक्रियेत सहभागी होणे शक्य असते. निदान त्यांच्या सहभागाला यंत्रणा पोषक असते. मात्र भारत या नियमाला सन्मान्य अपवाद असल्याचे सिद्ध झाले आहे. कारण दारिद्र्य, निरक्षरता, प्रादेशिक विविधता, तसेच वांशिक-सांस्कृतिक वैविध्यातून उद्भवणारे दबाव, तणाव आणि प्रश्न असून देखील भारतीय लोकतंत्रात्मक संस्थांनी आपला कणखरपणा जसा दाखविला तसेच त्या टिकाऊही आहेत हेही सिद्ध केले आहे.'

१४. राष्ट्रीय कॉंग्रेसच्या राजकीय इतिहासाचे एक मान्यवर अभ्यासक इतिहासज्ञ स्टॅनले कोचानेक यांनी या पक्षपद्धतीचा क्रमशः कसा ऱ्हास झाला हे सप्रमाण दाखवून दिले आहे. त्यांच्या मते संसदेच्या अधिमान्यतेचा ऱ्हास होण्यास इंदिरा गांधींच्या पंतप्रधानपदाच्या सुरुवातीच्या काळातील राजकीय असुरक्षितता हे प्रमुख कारण होते. पहा : कोचानेक (१९७६ : १०१) आणि एस्. मित्रा (१९९१ : ५६१-६२).

१५. गुन्नर मिर्डाल (१९७० : २११-५१).

१६. 'संगणकीय लोकशाही' (digital democracy) हा





वाक्प्रचार जे. वाडिया (२००० : १, ४) यांच्या लेखातून घेतला आहे.

१७. उदाहरणार्थ पहा : रजनी कोठारी (१९९१).

१८. आन्द्रे बेत्तीय्य (२००० : १९४-९६) यांनी देखील त्यांच्या "सिव्हिल सोसायटी अॅन्ड इट्स इन्स्टिट्यूशन्स" या लेखात असे प्रतिपादन केले आहे की, राष्ट्रीय आणीबाणी घोषित करण्यामुळे घटनात्मक चौकटीतील अधिकृत अशा लोकशाही-संस्थांना डावलले गेले, त्यांचे खच्चीकरण करण्यात आले, तर त्याच बरोबर लोकरंजनवादी लोकतंत्रास अवास्तव बळकटी लाभली. त्यामुळेच आधीच क्षीण अस्तित्व असलेल्या नागरी समाजाची अधिकच पडझड झाली. त्याची जास्त हानी झाली. गुरुप्रीत महाजन यांच्या लेखास बेत्तीय्य यांनी दिलेले प्रत्युत्तरही पहा : बेत्तीय्य (१९९९ : २५९१).

१९. 'स्वायत्त नागरी समाज, राज्यसंस्था आणि लोकशाही' या विषयावरील अलिकडच्या चर्चाविश्वात भारतातील राष्ट्रीय आणीबाणीचा फारसा उल्लेख झालेला नाही हे विशेष उल्लेखनीय आहे. ज्या तन्हेने राष्ट्रीय आणीबाणीच्या काळातील घटनांनी स्वायत्त नागरी समाजाच्या आणि लोकशाही यंत्रणेतील संस्थांना आतूनच सुरुंग लावण्याचा प्रकार घडला त्याचा चर्चेत सहभागी होणाऱ्या विद्वान अभ्यासक-लेखकांनी साधा उल्लेखही करू नये ही गोष्ट बरीच खटकणारी आहे. या चर्चाविश्वाच्या तपशीलासाठी पहा : बेत्तीय्य (१९९९, २०००); जी. महाजन (१९९९ (अ) आणि १९९९ (ब), कविराज (२०००), गेल ओमवेद् (१९९३) आणि चान्दोके (१९९५).

२०. हा मुद्दा दुसऱ्या एका निबंधात विस्तृतपणे मांडलेला आहे. पहा : धनागरे (१९९८ : १-१०, अप्रकाशित).

संदर्भ

अॅक्सेलोस, के. – १९७६ – *एलियनेशन, प्रॅक्सिस अॅण्ड टेक्ने इन दि थॉट ऑफ कार्ल मार्क्स* (भाषांतर : आर ब्रूझिना), ऑस्टिन : युनिव्हर्सिटी ऑफ टेक्सास प्रेस.

बेत्तीय्य, आन्द्रे. – १९९९ – *सिटिझनशिप, स्टेट अॅण्ड सिव्हिल सोसायटी*, इकॉनॉमिक अॅण्ड पोलिटिकल विकली, खंड ३४, अंक ३६ (सप्टेंबर, ४-१०), पृ. २५८८-९१.

२००० – *अॅन्टिनॉमिज् ऑफ सोसायटी* - एसेज ऑन आयडिऑलॉजी अॅण्ड इन्स्टिट्यूशन्स नवी दिल्ली : ऑक्सफर्ड युनिव्हर्सिटी प्रेस.

बेटलहाईम, सी. – १९९४-१९९६ – *क्लास स्ट्रगल्स इन दि यू.एस.एस.आर. थर्ड पिरियड १९३०-१९४१* (भाग १ दि डॉमिनेटेड), आणि (भाग २ दि डॉमिनेटेड), मद्रास : टी.आर. पब्लिकेशन्स प्रा. लि.

बॉबिओ, एन्. – १९७९ – *ग्राम्शी अॅण्ड दि कन्सेप्शन ऑफ सिव्हिल सोसायटी*, सी. मॉफी (संपा.), *ग्राम्शी अॅण्ड मार्क्सिस्ट थियरी*, लंडन : रूटलेज अॅण्ड केगन पॉल.

बॉटोमोर, टी. आणि अन्य (संपा.) – १९८७ – *ए डिक्शनरी ऑफ मार्क्सिस्ट थॉट*, दिल्ली : ऑक्सफर्ड युनिव्हर्सिटी प्रेस (पुनर्मुद्रित).

ब्राऊन. जे. – १९८५ – *मॉडर्न इन्डिया : दि ओरिजिन ऑफ अॅन एशियन डेमॉक्रसी*, दिल्ली : ऑक्सफर्ड युनिव्हर्सिटी प्रेस.

चान्दोके, एन्. – १९९५ – *स्टेट अॅण्ड सिव्हिल सोसायटी*, नवी दिल्ली, सेज पब्लिकेशन्स.

दासगुप्ता, जे. – १९८९ – *इन्डिया : डेमॉक्रॅटिक बिगिनिंग अॅण्ड कम्बाईन्ड डेव्हलपमेंट*, डायमंड, एल्. आणि अन्य (संपा.) डेमॉक्रसी इन डेव्हलपिंग कन्ट्रीज, बोल्डर, कोलोराडो : लायने राईनर, पृ. ५३-१०४.

धनागरे, डी.एन्. – १९९८ – *युनिव्हर्सिटी अॅज ए फोरम ऑफ सिव्हिल सोसायटी* (१५ व्या आन्तरराष्ट्रीय विद्यापीठ कुलगुरू परिषदेत सादर केलेला निबंध) ऑटोवा (कॅनडा) ऑगस्ट १६-२१; पृ. १-१२ (अप्रकाशित).

गेलनर, इ. – १९९१ – *सिव्हिल सोसायटी इन हिस्टॉरिकल कॉन्टेक्स्ट*, इन्टरनॅशनल सोशल सायन्स जर्नल (यूनेस्को), अंक १२९ (ऑगस्ट), पृ. ४९५-५१०.

१९९४ – *कन्डिशन्स ऑफ लिबर्टी : सिव्हिल सोसायटी अॅण्ड इट्स रायव्हल्स*, लंडन : हॅमिश हॅमिल्टन.

ग्राम्शी, ए. – १९७६ – *सिलेक्शन्स फ्रॉम दि प्रिझन नोटबुक्स ऑफ अन्तोनिओ ग्राम्शी*, संपा. व भाषांतर होअर, क्यू. आणि नॉवेल, स्मिथ जी. लंडन : लॉरेन्स अॅण्ड वायशर्ट.

हॉल, जे.ए. – १९९८ – *दि नेचर ऑफ सिव्हिल सोसायटी*, (मे-जून), पृ. ३२-४१.

हन्ट, डी. – १९८९ – *इकॉनॉमिक थिअरीज ऑफ डेव्हलपमेन्ट – अॅन अनॅलिसिस ऑफ कॉम्पीटिंग पॅरॅडाइम्स*, लंडन : हारवेस्टर व्हीटशॅफ.

कविराज, एस. – २००० – *इन सर्च ऑफ सिव्हिल सोसायटी* (अप्रकाशित निबंध), लंडन : स्कूल ऑफ ओरिएन्टल अॅण्ड आफ्रिकन स्टडीज.





कोचनिक, एस्. – १९७६ – *मिसेस् गांधीज पिरॅमिड : दि न्यू काँग्रेस*, हार्ट, एच. (संपा.) इन्दिरा गांधीज इंडिया : पोलिटिकल सिस्टिम रीॲप्रेज्ड, बोल्डर, कोलोराडी : वेस्ट व्ह्यू प्रेस, पृ. ९३-१२४.

कोहली, ए. – १९८८ – *इन्डियाज डेमॉक्रसी : ॲन अनॅलेसिस ऑफ चेंजिंग स्टेट-सोसायटी रिलेशन्स*, प्रिन्स्टन. एन.जे. : प्रिन्स्टन युनिव्हर्सिटी प्रेस.

कोठारी, आर. – १९८८ – *दि स्टेट अगेन्स्ट डेमॉक्रसी : इन सर्च ऑफ ह्यूमेन गव्हर्नन्स*, दिल्ली : अजिन्ठा पब्लिकेशन्स.

लेसा, जे. – १९९८ – *ए हिस्टॉरिसिस्ट पॉपेरियन*, इकॉनॉमी ॲण्ड सोसायटी, खंड २७, भाग १, पृ. ११९-३८.

लिम्. एच्. – १९९२ – *इन्टरनॅशनल इकॉनॉमिक सिस्टिम : ट्रेन्डस् ॲन्ड देयर इफेक्टस् ऑन डेव्हलपमेन्ट स्ट्रॅटेजी*, इवासाकी, टी. आणि अन्य (संपाद.) डेव्हलपमेन्ट स्ट्रॅटेजीज् फॉर दि ट्वेंटी फर्स्ट सेन्च्युरी, टोकियो : इन्स्टिट्यूट ऑफ डेव्हलपिंग इकॉनॉमीज्, पृ. ५७८-९२.

महाजन, जी. – १९९९ (अ) – *सिव्हिल सोसायटी ॲण्ड इटस् अवताराज्-व्हॉट हॅपण्ड टु फ्रीडम् ॲण्ड डेमॉक्रसी?* इकॉनॉमिक ॲण्ड पोलिटिकल वीकली, खंड ३४, अंक २०, (मे १५-२१) पृ. ११८८-९६.

१९९९ (ब) *सिव्हिल सोसायटी, स्टेट ॲण्ड डेमॉक्रसी* इकॉनॉमिक ॲण्ड पोलिटिकल वीकली, खंड ३४. अंक ४९ (डिसेंबर ४-१०), पृ. ३४७१-७२.

मारकूज, एच्. – १९७१ – *सोव्हिएट मार्क्सिझम्*, हार्मण्डसवर्थ, मिडलसेक्स : पेंग्विन (पेलिकन बुक्स).

मार्क्स, के. – १९७० – *कॅपिटल*, लंडन : लॉरेन्स ॲण्ड वायशर्ट, खंड १ ला.

१९७७ – *क्रिटीक ऑफ हेगेल्स फिलॉसॉफी ऑफ राइट*, संपा. ओ'मॅली, जे., केंब्रिज : केंब्रिज युनिव्हर्सिटी प्रेस.

मार्क्स, के. आणि एंगल्स, एफ्. – १८४५-४६ – *दि जर्मन आयडियॉलॉजी*, संपा., ए.डब्ल्यू. वुड, १९८८, मार्क्स सिलेक्शन्स, लंडन : मॅकमिलन.

मित्रा, एस्.के. – १९९१ – *क्रायसिस ॲण्ड रिझिलियन्स इन इन्डियन डेमॉक्रसी*, इन्टरनॅशनल सोशल सायन्स जर्नल (यूनेस्को), अंक १२९ (ऑगस्ट), पृ. ५५५-७०.

मूर (ज्यू.), बी. – १९६९ – *सोशल ओरिजिन्स ऑफ डिक्टेटरशिप ॲण्ड डेमॉक्रसी : लॉर्ड ॲण्ड पीझन्ट इन दि मेकिंग ऑफ मॉडर्न वर्ल्ड*, लंडन : पेलिकन बुक्स.

मिर्डाल, जी. – १९७० – *दि चॅलेन्ज ऑफ वर्ल्ड पॉव्हर्टी*, हार्मण्डसवर्थ, मिडल-सेक्स : पेंग्विन बुक्स.

ओ'मॅली, जे (संपा.) – १९७७ – *कार्ल मार्क्स - क्रिटीक ऑफ हेगेल्स फिलॉसॉफी ऑफ राईट* (पेपर बॅक आवृत्तीमधील संपादकाची प्रस्तावना), केंब्रिज : केंब्रिज युनिव्हिर्सिटी प्रेस, पृ. ix-lviii.

ओमवेद्, जी. – १९९३ – *रीइन्व्हेंटिंग रिव्होल्यूशन*, न्यूयॉर्क : एम्.ई. शार्प.

प्लेन्डर, जे. – २००० – *अन्पॉप्युलर कॅपिटॅलिझम*, फायनान्शियल टाईम्स (लंडन), (सप्टेंबर ११), पृ. २८.

रूडॉल्फ, एल्. आणि रूडॉल्फ, एस. – १९८७ – *इन परसूट ऑफ लक्ष्मी : दि पोलिटिकल इकॉनॉमी ऑफ दि इन्डियन स्टेट*, शिकागो : युनिव्हर्सिटी ऑफ शिकागो प्रेस.

सबरवाल, एस. – १९८६ – *इंडिया : दि रूटस् ऑफ क्रायसिस*, दिल्ली : ऑक्सफर्ड युनिव्हर्सिटी प्रेस.

शिल्स, इ. – १९९१ – *दि व्हर्च्यू ऑफ सिव्हिल सोसायटी*, गव्हर्नमेन्ट ॲण्ड अपोझिशन, खंड २६, अंक १, पृ. ११-२३.

वाडिया, जे. – २००० – *वेलकम टु डिजिटल डेमॉक्रसी*, दि टाईम्स ऑफ इन्डिया (टाईम्स कॉम्प्यूटिंग पुरवणी), (नोव्हेंबर २३) पृष्ठे १ आणि ४.

वॉलरस्टाईन, आय्. – १९९१ – *जिओपॉलिटिक्स ॲण्ड जिओकल्चर* - एसेज ऑन दि चेंजिंग वर्ल्ड सिस्टिम, केंब्रिज : केंब्रिज युनिव्हर्सिटी प्रेस आणि पॅरिस : एडिसियों दिला एम्.एस्.एच.



मर्ढेकरांची कादंबरी – *पाणी*

सुधीर रसाळ

मर्ढेकरांची *पाणी* ही कादंबरी इ.स. १९४८ साली प्रसिद्ध झाली. त्यांच्या *तांबडी माती* या कादंबरीप्रमाणे ही कादंबरीही पारंपरिक ग्रामव्यवस्थेवर आधुनिक संस्कृतीच्या झालेल्या आक्रमणाचे, त्यामुळे तिच्यात झालेल्या पडझडीचे आणि निर्माण झालेल्या ताणतणावांचे चित्र रेखाटते. *तांबडी माती* पेक्षा *पाणी* मध्ये हे चित्र अधिक विस्ताराने रंगविले गेले आहे.

पाणी या कादंबरीला त्यांनी जोडलेले प्रास्ताविक जर विचारात घेतले तर या कादंबरीत मर्ढेकर काय करू पाहतात ते बऱ्याच प्रमाणात स्पष्ट होते. *पाणी* या कादंबरीत आपण जो कालपट स्वीकारला आहे त्यातच १९४२ च्या 'चलेजाव' लढ्याचा समावेश होतो हे सांगून ते म्हणतात की, असे जरी असले तरी आपण या आंदोलनाचा समावेश आपल्या या कादंबरीत केलेला नाही. तसे जर आपण केले असते तर त्यामुळे या कादंबरीचा मूळ उद्देशच डावलला गेला असता. 'चलेजाव'ची चळवळ १८५७ ते १९४८ या कालपटात व्यवस्थित बसत असल्यामुळे ती जर कादंबरीत कोरायची असेल तर हा मोठा कालपट घेऊन त्यातून वाङ्मयकृती निर्माण करावी लागली असती. ती करण्याइतकी प्रतिभा आपल्यापाशी नसल्याचे सुचवून ते म्हणतात की, "हे काम मराठीच्या भाग्याने एखादा टॉलस्टॉय अगर हार्डी आज ना उद्या खास करील". त्यांच्या या प्रास्ताविकातून अनेक गोष्टी सुचवल्या जातात. एक म्हणजे भारतीय स्वातंत्र्याचा लढा हा बृहत्कादंबरीचा विषय असून अशी कादंबरी मराठीत लिहिली जाणे आवश्यक आहे. दुसरे म्हणजे लेखकाने स्वीकारलेल्या कालपटातील सर्वच महत्त्वाच्या घटना त्याने कादंबरीत आणल्या पाहिजेत असेही नाही. एकाच कालखंडात घडलेल्या घटनांच्या काही मालिका त्या कालखंडात अस्तित्वात आलेल्या असतात. यांतील काही घटनामालिकांचा प्रारंभ आणि शेवट त्या कालखंडाच्या बाहेर असू शकतो. लेखक ज्या घटनामालिकेच्या रचनेतून आपली वाङ्मयकृती तयार करतो त्या घटनामालिकेच्या प्रारंभावरून आणि अंतावरून त्या घटनामालिकेचा कालपट निश्चित होत असतो. वीजनिर्मितिसाठी धरण बांधणे आणि "चले जाव"ची चळवळ ह्या दोन्ही घटना एकाच कालखंडातील असल्या तरी त्यांचा कालपट भिन्न आहे. वीजनिर्मितिसाठी धरण बांधण्याची घटना व तिचे ग्रामसंस्कृतीवर झालेले परिणाम या संबंधीची घटनामालिका कादंबरीनिर्मितिसाठी त्यांनी स्वीकारलेली असल्यामुळे एकाच कालखंडातील पण भिन्न कालपटातील "चलेजाव" चळवळ त्यांनी आपल्या कादंबरीच्या कक्षेबाहेर ठेवली आहे. कलावंत या नात्याने मर्ढेकरांची समजूत किती प्रगल्भ आहे, हे यावरून स्पष्ट होते.

विज्ञानप्रणीत यंत्रसंस्कृतीच्या आगमनामुळे प्रस्थापित भारतीय कृषिसंस्कृतीच्या होणाऱ्या पडझडीकडे मर्ढेकर अनुकूल भावनेने पाहतात की प्रतिकूल भावनेने पाहतात, हेही निश्चित करणे आवश्यक आहे. *पाणी* या कादंबरीच्या आधी लिहिलेल्या *तांबडी माती* या कादंबरीत त्यांची दृष्टी पुरेशी स्पष्ट झालेली आहे. *तांबडी माती* मध्ये सैनिकी विद्येचे प्रशिक्षण घेऊन शिवा सैन्यात दाखल होतो, या घटनेवर मर्ढेकरांनी केलेले भाष्य पुरेसे बोलके आहे. ते म्हणतात की, "मानवी स्वातंत्र्याच्या रक्षणाकरिता आणि जागतिक जीवनात सभ्यतेची चाड राहावी म्हणून प्रगमनशील मानवी संस्कृतीचा विध्वंस करायला उद्युक्त झालेल्या हुकूमशाही, पाशवी शक्तींचं पारिपत्य करण्याकरिता तळहातावर शिर घेऊन सज्ज झालेल्या अगणित सैनिकांच्या दलातला तो एक खरा शिपाईगडी बनला. मानवी स्वातंत्र्य, समाजधारणेला आवश्यक असलेली मूल्यव्यवस्था (सभ्यता) आणि मानवी संस्कृतीची प्रगमनशीलता या गोष्टी मानवी जीवनात महत्त्वाच्या असतात, यावरचा आपला विश्वास मर्ढेकरांनी या भाष्यातून सूचित केला आहे. माणसाच्या प्रगमनशील वृत्तीतून घडणारी परिवर्तनाची प्रक्रिया नैसर्गिक आणि इष्ट आहे. राजेशाहीकडून लोकशाहीकडे, गुलामगिरी-कडून स्वातंत्र्याकडे आणि विषमतेकडून समतेकडे माणसाचा प्रवास या प्रगमनशील वृत्तीमुळेच झाला. हिटलर माणसाच्या प्रगतीचे घड्याळ उलटे फिरवू पाहत होता. त्याच्या या प्रयत्नांना खीळ घालणारे दुसरे महायुद्ध लढले जाणे मर्ढेकरांना योग्य





अनुक्रमणिका

वाटते. म्हणूनच मर्ढेकरांच्या दोन्ही कादंबऱ्यांतील नायक 'सैनिक' झाल्याचे मर्ढेकरांनी दाखवले आहे.

नवे जीवन, नवी मूल्यव्यवस्था घडवताना प्रगमनशील मानवाला त्याची किंमत मोजावी लागते. प्रस्थापित जीवनातील टाकाऊ फेकून देताना त्याबरोबर अनेकदा चांगलेही फेकले जाते. तसेच नवे जीवन घडवताना प्राप्त होणारे सर्वच चांगले आणि हितकारक असेल याची खात्री देता येत नाही. कधी चांगल्याचे प्रमाण कमी आणि वाईटाचे प्रमाण अधिक, असेही घडू शकते. असे घडण्याच्या शक्यतेसह मर्ढेकर मानवाच्या प्रगमनशीलतेचा स्वीकार करतात. मर्ढेकरांच्या या दोन्ही-कादंबऱ्यांमध्ये प्रगमनशीलतेमुळे गमावल्या गेलेल्या चांगल्या शुभ गोष्टींबद्दल दुःख आणि हळहळ प्रकट झाली आहे. तसेच घडवलेल्या नव्या जीवनात आणि मूल्यव्यवस्थेत चांगल्यापेक्षा वाईटाचे, शुभापेक्षा अशुभाचे प्रमाण जास्त असल्याबद्दलचे दुःख आणि हळहळही प्रकट झाली आहे. मर्ढेकरांची ही जाणीव विनाशिताबद्दलच्या आकर्षणाची, विनाशिताच्या पुनर्स्थापनेची कांक्षा बाळगणारी मात्र नाही. मानवाच्या ठिकाणी असलेल्या प्रगमनशीलतेतून जे नवे घडवले जात आहे ते जीवनसंवर्धक असण्याऐवजी जीवनविरोधीच अधिक आहे. या प्रगमनशीलतेतून जे पदरात पडत आहे त्याचे मूल्य, जे गमावले गेले आहे त्याच्यापेक्षा कमी आहे. त्यामुळे जे प्राप्त होत आहे त्याचे निखळ समाधान माणसाला मिळत नाही. जे मूल्यवान गमावले गेले आहे त्याच्या दुःखाने हे समाधान डागाळले गेले आहे. अशा प्रकारच्या जाणिवांचे चित्र मर्ढेकरांच्या तांबडी माती आणि *पाणी* या कादंबऱ्यांतून, तसेच त्यांच्या काव्यातून रेखाटले गेले आहे. 'आहे बुद्धीशी इमान' ही त्यांची कविता या संदर्भात निर्देशिता येईल.

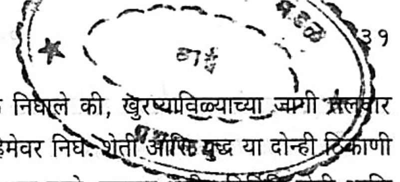
मर्ढेकरांच्या *तांबडी माती* आणि *पाणी* या दोन्ही कादंबऱ्यांतून यंत्रसंस्कृतीच्या तुलनेत अधिक अर्थपूर्ण, सुखी आणि आनंददायक जीवन देणाऱ्या कृषिसंस्कृतीचे चित्र रेखाटले गेले आहे. ही संस्कृती टिकावी, येऊ घातलेल्या आधुनिक विज्ञानप्रणीत संस्कृतीला दरवाजे बंद करून प्रवेश नाकारावा, असे मर्ढेकरांना वाटते, असा मात्र याचा अर्थ घेता येत नाही. अधिक अर्थपूर्ण, सुखी, समृद्ध जीवनाचे आश्वासन देणाऱ्या आधुनिक संस्कृतीचे गणित कुठेतरी चुकले असून तिने माणसाच्या पदरात निरर्थक, दुःखदायक आणि दरिद्री जीवनाचे दान टाकले, अशी जाणीव मात्र त्यांना प्रकट करायची आहे.

कृषिसंस्कृतीवर आधुनिक संस्कृतीच्या होणाऱ्या आक्रमणाच्या काळात मर्ढेकर वाढले आणि जगले. त्यामुळे या दोन संस्कृतींचा संघर्षकाळ हा स्वाभाविकपणे त्यांच्या आस्थेचा विषय बनला. सांस्कृतिक परिवर्तनाच्या दिशेने वाटचाल करणारे संघर्षकालातील जीवन ही काव्यासह त्यांच्या समग्र वाङ्मयाची सामग्री आहे. या आधुनिक विज्ञानप्रणीत संस्कृतीने मानवावर दोन महायुद्धे लादली. त्यात मानवी जीवनाचा आणि नैसर्गिक साधनसामग्रीचा प्रचंड संहार झाला. मानवाच्या नैसर्गिक प्रेरणांना अनैसर्गिक, विकृत रूप प्राप्त झाले. मानवाला अधिक अर्थपूर्ण आणि आनंददायक जीवन देण्याचे आधुनिक संस्कृतीचे आश्वासन विफल झाले. या वैफल्याची जाणीव मर्ढेकरांच्या समग्र वाङ्मयातून प्रकट झाली आहे. हे वैफल्यच *पाणी* या कादंबरीचे आशयसूत्र आहे.

तांबडी माती प्रमाणेच त्यांच्या *पाणी* या कादंबरीच्या प्रारंभी कृषिसंस्कृतीतील मानवाच्या सुखी, समाधानी जीवनाचे चित्र रेखाटले गेले आहे. सह्याद्रीच्या कुशीत कृष्णा नदी आणि एक ओढा यांनी तयार केलेल्या त्रिकोणात कृष्णाकाठी भगतपूर हे गाव वसलेले आहे. इतर अनेक गावांप्रमाणे जरी या गावाची संस्कृती असली तरी अंधळ्या गोविंद शाहिराच्या तोंडून तानाजी मालुसऱ्यांचा पोवाडा ऐकण्याची एक परंपरा या गावाला असल्यामुळे त्याला एक वेगळा चेहरा लाभला आहे. हे गाव धरणाखाली गेल्यामुळे या गावातील लोक पांगतात. तरीही भगतपूरचे काही गावकरी आणि आंधळा गोविंद शाहीर पोटासाठी एकत्रच स्थलांतर करतात. प्रथम धरणाच्या वस्तीवर आणि नंतर विजेच्या गावी एकत्र स्थलांतरित झालेली भगतपूरकर मंडळी अंधळ्या गोविंद शाहिराचा पोवाडा ऐकण्याची रीत टिकवून ठेवतात.

रात्रीच्या पहिल्या प्रहरी कृष्णाकाठी वडाच्या झाडाखाली अंधळ्या गोविंद शाहिराचा पोवाडा ऐकण्यासाठी अधूनमधून भगतपूरवासी एकत्र जमत असत. *पाणी* या कादंबरीचा प्रारंभही तानाजीच्या पोवाड्यातील एका चौकाने होतो. तानाजीने जिंकलेल्या सिंहगडच्या लढाईचे वर्णन या पोवाड्यात आहे. तानाजीने निवडलेले पन्नास सैनिक सोल धरून सिंहगडचा कडा चढून किल्ल्यात पोचतात. उरलेले सोलांना धरून कडा चढण्यासाठी एकच गर्दी करतात. त्यामुळे चढणारे सैनिक सोल सुटून खाली कोसळतात. या घटनेचे वर्णन करणारा

अनुक्रमणिका



पोवाड्याचा चौक कादंबरीच्या प्रारंभी मर्ढेकरांनी उदधृत केला आहे.

पोवाड्याच्या या चौकाला या कादंबरीत एक प्रतीकात्म अर्थ प्राप्त होतो. कोंडाणा जिंकणे हे या लढाईचे उद्दिष्ट आहे आणि तानाजीने तो जिंकला खरा; पण त्यासाठी त्याला गरजेपेक्षा जास्त किंमत मोजावी लागली. खुद्द तानाजीला आपला प्राण गमवावा लागला. *पाणी* या कादंबरीतही असेच घडते. आधुनिक जीवनाला आवश्यक असणारी वीज मिळवण्यासाठी भगतपूर हे गाव, तेथला कृषिव्यवसाय आणि तदावलंबित संस्कृती शेतकऱ्याला गमवावी लागते. वीज मिळते खरी; पण तिने माणसाचे जगणे कृषिसंस्कृतीतील जगण्याप्रमाणे अर्थपूर्ण आणि आनंददायक मात्र होत नाही. ते अधिक निरर्थक, अधिक अनैसर्गिक आणि क्षुद्र बनून जाते. मर्ढेकरांना येथे आधुनिकीकरणातील "फायदा कमी, तोटा अधिक" हे गणित मांडायचे आहे. त्यासाठी "गड आला पण सिंह गेला" असे तोट्याचे गणित मांडणारा हा पोवाडा मर्ढेकरांनी प्रतीक म्हणून वापरला आहे.

तांबडी माती आणि *पाणी* या दोन्ही कादंबऱ्यांत मराठा माणसाबद्दल एक आपुलकीची आणि अभिमानाची जाणीव प्रकट झाली आहे. तानाजीच्या पोवाड्यातील मराठा शिपायाबद्दलच्या अभिमानाच्या भावनेची आठवण करून देणारी ही जाणीव आहे. मर्ढेकरांच्या कथनातून प्रकट होणाऱ्या या जाणिवेत. स्वसंस्कृतीच्या अभिमानाची बारीकशी छटा असली तरी ती संकुचित प्रांतवादी जाणीव मात्र नाही. मर्ढेकरांच्या जाणिवांशी मराठ्यांचे जीवन संवादी स्वरूपाचे असल्यामुळे त्यांच्या कादंबरीत मराठ्यांबद्दलचा हा आपुलकीचा आणि अभिमानाचा सूर उमटला आहे. शेती, शिपाईगिरी आणि कुस्ती या गोष्टी मराठ्याला प्रिय आहेत. महाराष्ट्राच्या जमिनीत शेती करणे सोपे नाही. फारशी सुपीक नसलेली जमीन, कमी आणि अनियमित पाऊस, जमिनीच्या पोटात पाण्याचे अत्यल्प साठे, असा हा भूप्रदेश आहे. त्यामुळे येथे शेतकऱ्याला अधिक कष्ट करावे लागतात. परंतु त्यामुळे पुरेसे पीक पदरात पडेल याची शाश्वती बाळगता येत नाही. मराठा शेतकऱ्याची ही काळी आई "दुराराध्य" आहे, असे *तांबडी माती* मध्ये मर्ढेकरांनी म्हटले आहे. मराठ्याची शेती केवळ पावसाळी खरिपापुरती मर्यादित असल्यामुळे उपजीविके-साठी त्याला शिपाईगिरीचा पेशा पत्करावा लागत असे. खरिपाचे पीक निघाले की, खुरप्याविळ्याच्या जागी तलवार घेऊन तो मोहिमेवर निघे. शेती आणि युद्ध या दोन्ही ठिकाणी त्याला संघर्ष द्यावा लागे. त्याच्या शेतीत निर्मिति होती आणि संघर्षही होता. त्याच्या शिपाईगिरीत पराक्रम होता आणि संघर्षही होता. शेती आणि युद्ध ही दोन्ही त्याच्यापुढची आव्हाने होती आणि तो ती सहज पेलीत होता. मानवी संस्कृती जर प्रगमनशील ठेवायची असेल तर गरजांप्रमाणे आणि काळानुरूप तिच्यात बदल घडवून आणण्याचे आव्हान मानवाने स्वीकारले पाहिजे. त्यासाठी संघर्ष देण्याची प्रवृत्ती, निर्मितिची आस, नवनवी आव्हाने पेलण्याची ताकद त्याच्या ठिकाणी हवी. हे गुणधर्म मराठ्यात आहेत असे मर्ढेकरांना वाटते. त्यामुळे त्यांच्या तांबडी माती आणि *पाणी* या दोन्ही कादंबऱ्यांत मराठ्याबद्दल एक आपुलकीचा, अभिमानाचा स्वर उमटला आहे. हा स्वर मानवाच्या ठिकाणी असलेल्या प्रगमनशीलतेशी जोडला गेला आहे.

निर्मिति आणि परिस्थितीशी संघर्ष या प्रेरणा मानवी जीवनाला आकार देणाऱ्या, अर्थ देणाऱ्या प्रेरणा आहेत. मर्ढेकरांना या दोन्ही प्रेरणा महत्त्वाच्या वाटत असल्यामुळे त्यांच्या कादंबऱ्यांतून त्यांचे चित्रण येते. युद्ध आणि त्यातील संघर्ष यासंबंधी ते तांबडी माती या कादंबरीत पुढील भाष्य करतात. शिवा लढाईवर निघताना आपल्या कुटुंबाचा निरोप घेतो, या प्रसंगाचे वर्णन करताना ते म्हणतात, "रणांगणाची स्वरूपं आणि स्थानं बदलतात. कुठे पंचमहाभूतांशी दुर्दम्य झगडा असतो, तर कुठं यंत्रसज्ज शत्रूशी सामना असतो. कुठं शस्त्रास्त्रांच्या खणखणाटात बेहद्द झुंज असते, तर कुठं मानसिक शक्तींचा निःशब्द संग्राम असतो. पण रणांगणाचं स्वरूप आणि स्थान कसंही असलं तरी मराठ्यांच्या इतिहासातील आशिर्वादांची आणि निरोपांची ही उज्ज्वल परंपरा मात्र अखंड आहे." (या उताऱ्यातील "यंत्रसज्ज शत्रू" हा उल्लेख इंग्रज सरकारच्या संदर्भात आलेला असावा.) मानवी जीवन अनेक पातळ्यांवरील संघर्षातून घडत जाते. मानवाला या ना त्या रणांगणावर सतत पाय रोवून उभे राहावेच लागते. सुपीक नसलेल्या जमिनीशी संघर्ष देत तिच्यापासून आपले अन्न मिळवणे आणि शस्त्रांसह शत्रूविरुद्ध सतत युद्धभूमीवर उभे राहणे, या परंपरा मराठ्याच्या जीवनात आहेत. म्हणून मर्ढेकरांना मराठ्याबद्दल आपुलकी आणि अभिमान वाटतो.

भगतपूरमधील माणसाच्या सुखी, समाधानी जीवनाचे चित्र रेखाटताना मर्ढेकरांनी त्यात कोणते रंग भरले आहेत, हे लक्षात घेतले पाहिजे. मर्ढेकरांच्या जाणिवांचा व्यूह जाणून घेण्यासाठी हे आवश्यक आहे. सदोबा, त्याचा मुलगा तुकाराम आणि नातू विठू, हे कुटुंब येथे केंद्रस्थानी ठेवण्यात आले आहे. किंबहुना मर्ढेकरांना या कुटुंबाची कहाणी सांगायची आहे. पहिल्या महायुद्धाच्या काळात सदबाचा मुलगा तुकाराम सैन्यात भरती होतो. दुसऱ्या महायुद्धाच्या काळात तरणा झालेला तुकारामचा मुलगा विठू लढाईवर जातो. दुसरे महायुद्ध संपण्याच्या सुमारास तो परत येतो. येथे ही कादंबरी संपते. भगतपूरला शेतीवर आणि शिपाईगिरीवर सुखासमाधानाने जगणाऱ्या सदोबा शिवरामच्या कुटुंबाची, धरणामुळे कशी वाताहत होते याचे चित्र या कादंबरीत आहे. त्यामुळे या कादंबरीत प्रथम कृषिसंस्कृतीतील सुखी जीवनाचे चित्र रेखाटले जाते आणि नंतरच्या एका ओंगळ, असुखी जीवनाचे चित्र त्याच्या शेजारी ठेवले जाते. सदोबाच्या कुटुंबाच्या वाट्याला आलेल्या या दोन जीवनांत विरोधाचे एक नाते मर्ढेकरांना प्रस्थापित करायचे आहे.

भल्या पहाटे उठून गोदोहन करणाऱ्या घरधनिणी, कुडते पागोटे चढवून शेतावर निघालेले शेतकरी, स्लेटपाट्या घेऊन शाळेला जाणारी मुले, दिवस थोडासा चढल्यावर कृष्णामाईच्या काठावर धुणी बडवणाऱ्या स्त्रिया आणि तिच्या पाण्यात डुंबणारी, खेळणारी मुले, सायंकाळच्या वेळी रानातून परतलेल्या गुरांची गोठ्यातील हंबर आणि घराघरांतून होणारी मंद दिव्यांची आरास, असा निवांत जीवनक्रम भगतपूर भोगत आहे.

मर्ढेकरनिर्मित भगतपूरच्या या सुखी जीवनाच्या चित्रात व्यक्तींच्या परस्परांतील प्रेममय, सौहार्दपूर्ण संबंधांचे रंगही भरले गेले आहेत. रामजी पाटील, गुलाब वाणी, शंकर भटजी, खंडू मास्तर अशी वेगवेगळ्या जातीची आणि पेशाची माणसे एकमेकांशी प्रेमाने वागत-बोलत आहेत. "ताज्या ताकाचं भांडं भरून सगुणाबाई यमुनाबाईंकडे" पोचवीत असल्याचे या चित्रात नमूद केले जाते. एकमेकांच्या सुखदुःखांत सहभागी होत सामूहिक जीवन ही माणसे जगतात. सदोबाचा मुलगा तुकाराम गोठवाडीच्या बाजाराला जातो, असे सांगून घराबाहेर पडतो आणि परस्पर सैन्यात दाखल होतो. रात्र होते. कृष्णाकाठी सदोबा आपल्या मुलाची वाट पाहत थांबतो. बाजारावरून परतणारे गावकरी सदोबाला धीर देतात. त्याला सोबत देऊ करतात. पहिले महायुद्ध संपते. युद्धात एक हात गमावलेला तुका रात्रीच्या पहिल्या प्रहरी गावाकडे परत येतो. कृष्णाकांठी पोवाडा ऐकणारे गावकरी त्याचे प्रेमाने स्वागत करतात. सर्वजण तुकाला त्याच्या घरापर्यंत पोचवतात. अशी सहजीवनाची दृश्ये मर्ढेकरांनी रेखाटली आहेत.

भगतपूरच्या शांत जीवनात पोळा, दसरा, दिवाळी या सणांमुळे उत्साहाचे भरते येते आणि अश्विनातील सुगीच्या दिवसांत "प्रसन्नतेचे इंद्रधनुष्य" खुलायला लागते; असे मर्ढेकर म्हणतात. असे हे निवांत, सुखी जीवन काळ्या आईच्या निर्मितिक्षम सेवेतून आकाराला आले आहे. माणसाच्या या निर्मितिप्रेरणेला संघर्षयुक्त पराक्रमाची जोड आहे. पावसाळ्यात कृष्णामाईला पूर आल्यावर त्या पुरात धडाधड उड्या मारणारी, घोंगावता पूर कापीत पैलतीराला स्पर्श करून ऐलतीरावर परतण्याचे आव्हान स्वीकारणारी तरुण पोरे आणि महायुद्ध सुरू होताच आपणहून सैन्यात भरती होणारे शिपाईगडी, यांची नोंद या ग्रामसंस्कृतीच्या चित्रणात मर्ढेकरांनी केली आहे. पहिल्या महायुद्धात भगतपूरचे काही तरुण सैन्यात भरती झाले आणि प्रसन्नतेच्या इंद्रधनुष्याखाली नांदणाऱ्या भगतपुरावर उदासतेची छाया पसरली, त्यामुळे गोविंद शाहिराच्या पोवाडा-गायनात "जन्ममरणाच्या रागदारीचे पडसाद" ऐकू येऊ लागतात हे आपल्या कथनात मर्ढेकर नमूद करतात.

मर्ढेकरांनी रेखाटलेल्या भगतपूरच्या या चित्रात एक स्वप्नाळूपणा जाणवतो. असा स्वप्नाळूपणा त्यांच्या काव्यात मात्र अजिबात जाणवत नाही. परंतु येथे नुसता स्वप्नाळूपणा नाही. स्वप्नाळू वाटणाऱ्या या चित्राच्या मागे मर्ढेकरांचं मानवी जीवनाचे आकलन, त्यांचा विशिष्ट जाणीवव्यूह उभा आहे. त्याच्या अभिव्यक्तीसाठी हा स्वप्नाळूपणा त्यांनी स्वीकारला आहे. माणसाचे 'असणे' आणि टिकून राहणे ही मूलभूत जैविक प्रेरणा मर्ढेकरांना महत्त्वाची वाटते. त्यांच्या जाणीव-व्यूहात तिला केंद्रस्थान आहे. या मूलभूत जैविक प्रेरणेशी सुसंगत, पूरक, पोषक अशा मानवी प्रेरणा, वृत्तिप्रवृत्ती आणि तज्जन्य कृती मर्ढेकरांना मूल्यवान वाटतात.

कारण त्यामुळेच या जैविक प्रेरणेचे अधिकाधिक समाधान होते आणि माणसाच्या जगण्याला अर्थ प्राप्त होतो. स्वतःच्या जगण्याला आणि जीवन घडवण्याला आवश्यक असलेली





निर्मिति करणे, प्रकृतीशी जगण्याला अनुकूल ठरणारा संवाद साधणे आणि वेळप्रसंगी तिच्याशी झुंजून तिला जीवनानुकूल बनवणे, माणसामाणसांमध्ये प्रेमाचे नाते प्रस्थापित करून सहजीवन जगणे, मानवाच्या अस्तित्वाला आव्हान देणाऱ्या विनाशकारी शक्तींविरुद्ध लढून व त्यांचा पराभव करून आपले जीवन पुनर्प्रस्थापित करणें, मानवाच्या या वृत्तिप्रवृत्ती आणि तज्जन्य कृती मूलभूत जैविक प्रेरणेशी संवादी आणि तिला अर्थपूर्णता देणाऱ्या आहेत. माणसाच्या जैविक प्रेरणाला आणि तिच्याशी संवादी असलेल्या वृत्तिप्रवृत्ती आणि कृती यांना वाव देणारी आणि त्यामुळे माणसाचे जगणे अर्थपूर्ण बनवणारी एक ग्रामव्यवस्था माणसाने विकसित केली.

पाणी या कादंबरीत मर्ढेकर अशा एका ग्रामव्यवस्थेचे आणि तिच्यामुळे प्राप्त होणाऱ्या मानवी जगण्याच्या अर्थपूर्णतेचे एक चित्र रेखाटू पाहतात. या चित्रासाठी मूळच्या संमिश्र स्वरूपाच्या वास्तवाच्या तपशिलातून आपल्या जाणीवव्यूहाला अनुकूल, श्रेयस्कर असलेले घटक तेवढे त्यांनी स्वीकारले आहेत. पारंपरिक ग्रामव्यवस्थेतील श्रेयस्कर घटकांच्या जुळणीतून या ग्रमाव्यवस्थेचे काल्पनिक पण वास्तवाचा आभास निर्माण करणारे एक चित्र रेखाटायचे आणि त्याच्या पार्श्वभूमीवर प्रत्यक्षातील, भल्याबुऱ्या, आधुनिक वास्तवाचे चित्र उभे करून त्यातून आपल्या जाणिवांचा व्यूह अभिव्यक्त करायचा, अशा प्रकारची या कादंबरीची रचना आहे. त्यांची ही रचना वास्तवाच्या या दोन चित्रांत विरोधात्मक नाते प्रस्थापित करून, प्रगमनशील मानवाने काय कमावले आणि काय गमावले याचा हिशोब मांडते. येथे स्वप्नाळूपणाचा धोका पत्करून मर्ढेकरांनी विशिष्ट हेतूसाठी ग्रामजीवनातील केवळ श्रेयस्कर घटकांचे, स्वप्नाळू वाटणारे एक चित्र रेखाटले आहे.

तांबडी माती या कादंबरीच्या रचनेत कालानुक्रमीय एकरेषीय रचना मर्ढेकरांनी गौण बनवून घटनांच्या साम्य-विरोधात्मक रचनेला प्रधान स्थान दिले आहे. *पाणी* या कादंबरीची रचना मात्र दुहेरी स्वरूपाची आहे. प्रारंभापासून शेवटपर्यंत घटनांची एकरेषीय रचना कायम ठेवीत, यांतील काही घटनांमध्ये साम्यविरोधात्मक नाते प्रस्थापित करीत ते ह्या कादंबरीची रचना साधतात. घटनांमध्ये साम्यविरोधात्मक नाते प्रस्थापित करताना मर्ढेकरांनी त्यातील काही घटनांना प्रतीकात्मक अर्थ दिला आहे. आता आपण प्रथम यातील एकरेषीय कालानुक्रमीय रचनेचा विचार करू.

पहिल्या महायुद्धाच्या प्रारंभकाळापासून ते दुसरे महायुद्ध संपण्याच्या काळापर्यंतच्या म्हणजे सामान्यपणे १९१४ ते १९४५ या काळापर्यंतचे भगतपूरचे ग्रामजीवन, धरणाची वस्ती, विजेचे गाव या ठिकाणच्या आणि सदोबा शिंवरामच्या कुटुंबात घडलेल्या घडामोडींची कालानुक्रमीय रचना या कादंबरीत करण्यात आली आहे. ही रचना समजून घेण्यासाठी या काळात महाराष्ट्रातील जीवनात झालेल्या परिवर्तनाचे स्वरूप आधी लक्षात घेतले पाहिजे.

पहिल्या महायुद्धाच्या काळात भारतात आणि महाराष्ट्रात उद्योगधंदे वाढले. मुंबई बंदर हे या उद्योगधंद्यांच्या वाढीचे केंद्र होते. उद्योगधंद्यांच्या वाढीबरोबर मुंबई शहराची लोकसंख्या झपाट्याने वाढू लागली. त्यातून एक महानगर आणि महानगरीय संस्कृती आकाराला येऊ लागली. शेतीवर अवलंबून असलेली भारतीय अर्थव्यवस्था औद्योगिक उत्पादनावर अवलंबून राहण्याच्या दिशेने सरकू लागली. औद्योगीकरणाच्या या प्रक्रियेमुळे पूर्वी नगण्य असलेला कामगारवर्ग आणि मध्यमवर्ग मोठ्या प्रमाणात वाढला. वाढत असलेल्या या मध्यमवर्गाची जीवनपद्धती पाश्चात्त्य वळणाची बनू लागली. औद्योगीकरणा-मुळे खेड्यातील शेतमजूर, गरीब शेतकरी, मुंबईसारख्या औद्योगिक शहरात कामगार म्हणून स्थायिक होऊ लागला. त्याच्या वाट्याला आधुनिक पाश्चात्य जीवनाचा किंचित स्पर्श झालेले बकाल असे जीवन आले. वाढणाऱ्या कारखान्यांच्या कच्च्या सामग्रीच्या आणि ऊर्जेच्या गरजा भागवणे तसेच औद्योगीकरणामुळे अस्तित्वात आलेल्या धनिक, मध्यमवर्ग आणि कामगारवर्ग यांच्या जगण्यासाठीच्या गरजा भागवणे, या गोष्टींना प्राधान्य मिळाले. यांतून एक नवी अर्थव्यवस्था आकाराला येऊ लागली. नवी अर्थव्यवस्था, तत्संलग्न नवी जीवनपद्धती, तिचे चलन, नियंत्रण-नियमन करणारी नवी प्रशासन-यंत्रणा यांना महत्त्वाचे, केंद्रीभूत स्थान प्राप्त झाले. माणसाचे पारंपरिक जीवन, त्याची पारंपरिक उत्पादन-साधने यांवर या नव्या व्यवस्थेचें नियंत्रण स्थापित झाले. सर्व पारंपरिक व्यवस्था या नव्या भांडवलशाही व्यवस्थेत निरर्थक व गौण बनत गेल्या. नव्या औद्योगिक व्यवस्थेला चालना देण्यासाठी या पारंपरिक व्यवस्था मोडीत काढायला हव्या; नव्या व्यवस्थेच्या संदर्भात, गरज पडेल तेव्हा पारंपरिक व्यवस्थांमध्ये मोडतोड करण्यात वावगे काहीच नाही; हा विचार बळावला. या नव्या भांडवलशाही, उद्योगप्रधान





अनुक्रमणिका

संस्कृतीचे पडसाद पहिल्या महायुद्धाच्या काळापासून पारंपरिक ग्रामव्यवस्थेत उमटू लागले. मर्ढेकरांनी *पाणी* या कादंबरीत, चोरपावलांनी शिरकाव करणाऱ्या आधुनिक जीवनाचे एक चित्र रेखाटले आहे.

पहिल्या महायुद्धानंतरच्या वीस-बावीस वर्षांत भगतपूरमधली जुनी पिढी हळूहळू अस्तंगत होत गेली. सदोबा शिवरामचा नातू विठू तरुण झाला. गावात काळानुसार घडणाऱ्या बदलांबरोबर बाह्य जगतातल्या आधुनिक जीवनाचा स्पर्शही भगतपूरला होऊ लागला. मर्ढेकरांनी आपल्या या कादंबरीत पुढील नोंदी करून हा बदल मांडला आहे. कृष्णा नदीच्या पैलतीरावरील रस्त्यावरून धावणाऱ्या 'पालघर मोटार सर्व्हिस'ने आता सहा आण्यात जिल्ह्याच्या गावी जाता येऊ लागले होते. भगतपूरपासून चार कोसांवर साखर कारखाना सुरू झाला होता. मुंबई-पुणे रेल्वेमार्गावर नुकत्याच धावू लागलेल्या विजेच्या गाडीचे कौतुक भगतपूरच्या तरुण पिढीला वाटू लागले होते. गुलाब वाण्याच्या दुकानात आता विडीबरोबर सिगरेटही दिसू लागली होती. आणि त्याच्या दुकानाच्या कोपऱ्यात सायकलही उभी राहू लागली होती. भगतपूरच्या मंडळींच्या बोलण्यात एखाददुसरा इंग्रजी शब्द डोकावू लागला होता. तसेच आता अधूनमधून 'विलेक्शन'ची भाषा सुरू झाली होती. भगतपूरच्या तरुणवर्गाला जिल्ह्याच्या गावी जाऊन सिनेमा पाहण्याचे वेध लागत होते. आता भगतपूरमध्ये तिरंगी निशाण, चरखा आणि खादीही येऊन पोचली होती.

आधुनिकतेची ही लाट कूर्मगतीने कळत नकळत भगतपूरच्या दिशेने सरकत होती. तिची ही गती मर्ढेकरांनी पुढीलप्रमाणे अधोरेखित केली आहे. ते म्हणतात, "भगतपूरच्या मराठमोळ्याचं जीवनसंगीत जरी याप्रमाणं बारा-तेरा वर्षांच्या अवधीत थोडंफार बदलत गेलं होतं तरी त्याच्या ठेक्याचा लय पूर्वीसारखाच होता." शेतकऱ्याच्या आणि त्याच्या घरधनिणीच्या दिनक्रमात फरक पडलेला नव्हता; शेतकऱ्याच्या पिकाच्या, पावसापाण्याच्या चिंता तशाच होत्या; बायांचे कृष्णेच्या घाटा-वरचे धुणे बडवणे आणि मुलांचे नदीच्या पाण्यात डुंबणे अजूनही चालूच होते. अशा प्रकारचा तपशिल देऊन मर्ढेकर म्हणतात, "अंधळ्या गोविंद शाहिराच्या रंगणाऱ्या पोवाड्याच्या आणि विठ्ठल मंदिरातील घंटेच्या नादात जिल्ह्याच्या गावाला जाणाऱ्या 'पालघर मोटार सर्व्हिस'च्या मोटारीचा हॉर्न ऐकू आला असलाच तर तो अगदी लांबून आणि तोही कमालीच्या अस्पष्ट स्वरात."

ग्रामजीवनावर नियंत्रण ठेवणारी, तिचे भवितव्य घडवणारी एक नवी शक्ती मुंबईमध्ये उदयाला आलेली होती. या आधुनिक संस्कृतीत भगतपूरसारख्या नगण्य आणि अनामिक गावाची आणि तेथील ग्रामस्थांची ललाटरेषा या गावापासून दूरवर असलेल्या मुंबईत लिहिली जाते. स्वतःच्या जगण्याच्या पद्धतीबद्दल आणि अस्तित्वाबद्दल निर्णय घेण्याचे स्वातंत्र्य आता भगतपूरला नाही. आधुनिक जगाला जे काही हवे आहे त्या संदर्भात आता यासंबंधीचे निर्णय घेतले जाणार आहेत. आधुनिक जगाला वीज हवी आहे. ती निर्माण करण्यासाठी धरण बांधणे आवश्यक आहे आणि भगतपूरचा परिसर ह्या धरणासाठी योग्य जागा आहे. तेव्हा हा निर्णय भगतपूरला न विचारताच त्याच्या माघारी, परस्पर घेतला जातो आहे. भगतपूरच्या शेतकऱ्यांना त्यांच्या जमिनीची किंमत दिली की आपली जबाबदारी संपते; या लोकांनी कुठे कसे जगायचे हा त्यांचा प्रश्न आहे. आधुनिक जगाच्या रीतीप्रमाणे आणि न्यायाच्या कल्पनांप्रमाणे हे सर्व घडणार आहे. मर्ढेकर म्हणतात, "पण भगतपूरच्या नशिबाची खरी रेषा उमटविली जात होती ती २००-२५० मैल लांब असलेल्या मुंबई शहराच्या एका भव्य इमारतीतील ऐसपैस आणि प्रशांत दालनात."

मुंबईतील "मराठा हायड्रोइलेक्ट्रिक्स" ही कंपनी भगतपूरला धरण बांधून त्याच्या पाण्यावर वीजनिर्मिति करण्याचा एक प्रकल्प तयार करते. मुंबईतील रेल्वे, कारखाने आणि मुंबईवासीय यांना वीज विकून नफा कमावणे हा या कंपनीचा स्वाभाविकपणे हेतू असतो. हा प्रकल्प फायदेशीर होईल की नाही हे ठरवण्यासाठी कंपनीने नेमलेल्या समितीची बैठक मुंबईतील एका सुसज्ज, वातानुकूलित दालनात भरणार असते. या बैठकीच्या चित्रणातून आणि या समितीच्या सदस्यांच्या वागण्या-बोलण्याच्या तपशिलातून मर्ढेकर नव्या आधुनिक संस्कृतीचे स्वरूप स्पष्ट करीत आहेत. वातानुकूलित दालनात भरलेली ही बैठक म्हणजे आधुनिक वैज्ञानिक, व्यापारी संस्कृतीचे एक छोटेखानी चित्र आहे. धनलाभ हे या संस्कृतीचे उद्दिष्ट आहे. या संस्कृतीत व्यक्ति-व्यक्तींमध्ये उत्पादक, विक्रेता आणि ग्राहक या संबंधांना महत्त्व आहे. या संस्कृतीत व्यक्तिव्यक्तींचे एकत्र येणे, त्यांच्यात सहजीवन प्रस्थापित होणे ही गोष्ट, केवळ आर्थिक हितसंबंधांच्या आधारे

अनुक्रमणिका

घडते. याशिवाय अन्य मूल्यांच्या आधारे आणि भावनिक पातळीवर व्यक्तिव्यक्तींत संबंध प्रस्थापित होण्याला या संस्कृतीत गौण स्थान आहे. उत्पादकांनी आणि विक्रेत्यांनी ग्राहकांना आपल्या मालाचे महत्त्व आणि आवश्यकता पटवून देऊन, त्याच्याकडून अधिकाधिक नफा मिळवण्यासाठी जाहिरातीचा वापर करणे ही या संस्कृतीची मान्यताप्राप्त रीत आहे. अधिकाधिक धन मिळवणे आणि त्याच्या विनिमयातून भौतिक सुखांची अधिकाधिक प्राप्ती करून घेणे ही या संस्कृतीतील प्रवल प्रेरणा आहे. धन आणि सुखे मिळवताना इतरांच्या गरजा, हक्क आणि भावना यांचा विचार येथे गैरलागू आहे. कारण या व्यवस्थेत हे मिळवण्याची संधी त्यांनाही उपलब्ध आहे. फक्त त्यांनी ती आपल्या शारीरिक-बौद्धिक कष्टांतून आणि क्षमतेतून प्राप्त करून घ्यायची आहे.

अशा या आधुनिक संस्कृतीतील काही माणसे आपल्या नियोजित प्रकल्पाच्या फायद्या-तोट्याचे गणित सोडवण्यासाठी एका भव्य इमारतीतील ऐसपैस आणि प्रशांत दालनात एकत्र आली आहेत. कंपनीचे एक एक चालक या सुशील दालनात प्रवेश करतात. बैठक सुरू होण्यापूर्वीच्या त्यांच्या गप्पागोष्टी सुखोपभोग आणि आर्थिकलाभ यासंबंधीच्या आहेत. मोटार-गाडीची विक्री-खरेदी, शनिवारी होणारी घोड्यांची रेस आणि तिचे फायदेशीर निकाल यावरच्या या गप्पा आहेत. भगतपूर धरण-प्रकल्पातून होणारा संभाव्य फायदा किती प्रमाणात होणार, यावर चर्चा होऊन हा प्रकल्प पुरेशा फायद्याचा होईल अशा निर्णयावर ही मंडळी येतात. मग किमान मोबदल्यात शेतकऱ्यांच्या जमिनी कशा मिळवला येतील यावर चर्चा होते. मराठ्यांना व्यापार वगैरे काही समजत नाही; त्यांना फक्त शेती पाहिजे असते, ही वस्तुस्थिती मान्य करून "आपण कमीत कमी दरात जमीन विकत घेण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे" यावर या उद्योजकांचे एकमत होते. या प्रकल्पाचा शेतकऱ्यांसह सर्वांना कसा फायदा होणार आहे, उद्योगधंदे, शेती यांना विजेचा उपयोग कसा होणार आहे; वैयक्तिक आणि कौटुंबिक जीवनात विजेमुळे स्वच्छता, उजेड, सुखसोयींची समृद्धी इत्यादी गोष्टींचा कसा अपूर्व लाभ होईल याचे सुंदर चित्र निरनिराळ्या जाहिराततंत्रांनी, या प्रोजेक्टच्या भागातील जनतेच्या मनावर बिंबवण्याचाही निर्णय घेण्यात येतो. या प्रकल्पाला सरकारची मान्यता मिळताच भगतपूरच्या शेतकऱ्यांना नोटिशी बजावण्यात येतात. अशा प्रकारे, भगतपूरच्या जीवनात चोरपावलांनी शिरकाव करू पाहणारी ही संस्कृती एका व्याघ्रझेपेतच भगतपूरची शिकार साधायला सिद्ध होते.

"मोबदला घ्या आणि घर-शेती सोडा" अशा प्रकारचा हुकूम मिळताच हा शेतकरी गोंधळून आणि भांबावून जातो. यावर काय निर्णय घ्यायचा हेच त्याला कळेनासे होते. आधुनिक संस्कृतीचे माहेरघर असलेल्या मुंबईमध्ये, कामगार असलेला भगतपूरचा भावड्डू गोंधळी कंपनीचा प्रस्ताव स्वीकारणे कसे योग्य व फायद्याचे आहे हे पटवून देतो. स्वार्थाऐवजी इतरांच्या भल्यासाठी त्याग करणे, हे मूल्य मानणारा आणि उपजीविके-साठी स्वतःच्या कर्तृत्वावर विश्वास ठेवणारा मराठा नाइलाजाने हा प्रस्ताव स्वीकारायला तयार होतो. सदोबा शिवरामचा नातू विठोबा म्हणतो, "आपलं घरदार इथनं ग्येलं तरी हा सारा प्रांत जर सुबत्तेचा होवायचा असंल तर त्यात काय मोठं हाय? मराठा गडी मनगटात जोर हाय तंवर भुका मरायचा नाय." विठूचे हे म्हणणे नाइलाजापोटी जरी त्यांना स्वीकारावे लागणार असले तरी गावकऱ्यांना मनातून ते नको असते. म्हणून गावकऱ्यांचे शिष्टमंडळ कंपनीला भेटायला जाते. त्याची शिष्टाई अर्थातच अयशस्वी होते. सत्याग्रहाचा मार्ग अवलंबला जातो. त्याचा परिणाम धोंडूच्या मरणात होतो. शेवटी शेतकऱ्यांना आपले भगतपूर रिकामे करून द्यावे लागते. भगतपूर रिकामे करण्याच्या घटनेचे वर्णन करून यावर शेवटी मर्ढेकर, "मराठमोळा, अदृष्टाच्या यात्रेला कुठंही आणि केव्हाही असाच भोळ्या अंतःकरणानं आणि कणखर मनानं निघतो", असे भाष्य करतात. पारंपरिक ग्रामसंस्कृतीत जगणाऱ्याच्या मानसिकतेवर आणि कृतीवर असे अनुकूल आणि सहानुभूतिपूर्वक भाष्य करून मर्ढेकर मानवी परिवर्तन-शीलतेला, त्याच्या 'प्रगमनशील' वृत्तीला एक अर्थ देतात.

भरतपूरच्या कृष्णा धरणाची कथा त्या काळात घडलेल्या मुळशी धरणाच्या प्रकरणावर बेतलेली आहे. १९२० ते १९२४ या काळात मुळशी धरणलढा लढला गेला. टाटा कंपनीने मुंबईस वीजपुरवठा करण्यासाठी मावळातील मुळशी पेट्यातील मुळा आणि निळा या नद्यांच्या संगमावर एक धरण बांधून जलविद्युत्-निर्मिति करण्याचे ठरवले. या धरणाखाली आंबेमोहर तांदूळ पिकवणारी सुपीक जमीन जाणार होती आणि मुंबईतील गिरण्यांना व कारखान्यांना दरवर्षी लागणाऱ्या अनेक टन कोळशाची बचत होणार होती. धरणाला विरोध करणाऱ्यांच्या दृष्टीने हा व्यवहार फायदेशीर नव्हता. शिवाय पूर्वापर वसलेली

अनेक गावे नष्ट होणार होती. तेव्हा धरणाचा हा प्रकल्प रद्द करावा, असे विरोधकांचे म्हणणे होते. शेती आणि घरे यांचा जो मोबदला टाटा कंपनी देऊ करीत होती तो बाजारभावापेक्षा खूपच कमी होता. सेनापती बापट आणि भुस्कुटे यांच्या नेतृत्वाखाली लढला गेलेला हा लढा अयशस्वी झाला आणि हे धरण तयार झाले. या धरणाची उपयुक्तता, शेतकऱ्यांचा त्यामुळे होणारा फायदा, एकूण त्या परिसराचा होणारा विकास यासंबंधी टाटा कंपनीने या काळात बरीच जाहिरात केली. परंतु यांपैकी काहीच घडले नाही. त्या काळात या धरणामुळे विस्थापित झालेली कुटुंबे मुंबईत येऊन मोलमजुरीवर आपली गुजराण करू लागली.

ही घटना *पाणी* मध्ये वापरताना मर्ढेकरांनी स्थळ बदलले हे उघड आहे. पण त्याबरोबरच मुळशीला सत्याग्रहाचा जो तीव्र आणि दीर्घकाल चालणारा लढा दिला गेला त्या सत्याग्रहाच्या लढ्याचा केवळ ओझरता उल्लेख त्यांनी केला आहे. त्या ऐवजी फारशी खळखळ न करता, भगतपूरचे शेतकरी आपले गाव सोडतात असे चित्र त्यांनी रेखाटले आहे. पारंपरिक ग्रामव्यवस्थेला अनुकूल अशा जाणिवा जर मर्ढेकरांना प्रकट करावयाच्या असत्या तर या कादंबरीत धरणाला झालेल्या विरोधाचे, त्याविरुद्धच्या तीव्र संघर्षाचे सविस्तर चित्र रेखाटले गेले असते. तसेच या कादंबरीत कथनातून एक प्रतिकूलतेचा, दुःखाचा स्वरही उमटला असता. पण या कादंबरीच्या रचनेत असे काहीच आढळत नाही. याचे कारण मर्ढेकर आधुनिकीकरणाला अनुकूल भूमिका घेतात, हे आहे. मर्ढेकरांच्या एकूण जाणीवव्यूहात परिवर्तनाला विरोध नाही. मानवाच्या ठिकाणी असलेली नैसर्गिक प्रगमनशील वृत्ती त्यांनी लक्षात घेतली आहे. पारंपरिक कृषिसंस्कृतीचे स्वप्नाळू वाटणारे चित्र जरी त्यांनी रेखाटले असले तरी त्यांच्या ठिकाणी गतजीवनाबद्दलची ओढ आणि ते कुरवाळण्याची वृत्ती मात्र दिसत नाही. आधुनिकीकरणाला मर्ढेकरांचा नकार नाही. मानवाच्या प्रगमनशील वृत्तीतून घडलेले हे आधुनिकीकरण खरोखर मूल्यवान आहे काय, हा त्यांचा प्रश्न आहे. आधुनिकीकरण होताना माणूस प्रकृतीपासून तुटला; त्याच्या ठिकाणच्या मूळच्या नैसर्गिक, जीवनदायिनी आणि सुखकर अशा प्रेरणांची गळचेपी झाली आणि त्यामुळे त्याचे जीवन निरर्थक, दुःखपूर्ण होऊन गेले; ही जाणीव त्यांना प्रकट करायची आहे. म्हणूनच गावकऱ्यांच्या विस्थापनेचा प्रसंग रंगवताना ते दुःखपूर्ण स्वर लावीत नाहीत. उलट परिस्थितीचे आव्हान स्वीकारण्याच्या मानवी वृत्तीवर – "मराठमोळा अदृष्टाच्या यात्रेला कुठेही आणि केव्हाही असाच भोळ्या अंतःकरणानं आणि कणखर मनानं निघतो," असे भाष्य ते करतात. मानवी जीवन ही अदृष्टाच्या दिशेने होणारी, अखंडपणे सुरू असलेली आणि अनंत काळपर्यंत चालणारी एक यात्राच आहे. आपण कोठे जात आहोत याचा त्याला नेमका पत्ता नाही. या यात्रेत त्याला काय प्राप्त होणार आहे, हेही त्याला अज्ञात आहे. त्याला प्राप्त होणारे सुखदायक, अर्थपूर्ण असणार की दुःखदायक, निरर्थक असणार याचे त्याला ज्ञान नाही. त्याच्या ठिकाणी एक भोळा भाव आणि त्याला प्राप्त झालेल्या शक्तींवरचा त्याचा विश्वास एवढेच भांडवल आहे. या यात्रेत हे अदृष्ट त्याच्या समोर जे ठेवते ते तो जाणून घेतो आणि त्यातून तो आपले जगणे घडवतो. मानवी कर्तृत्व आणि अज्ञात नियती यासंबंधीच्या या जाणिवा असून त्या त्यांच्या कवितेत अनेक अंगांनी मुक्र झाल्या आहेत.

भगतपूरवासीयांच्या विस्थापनेची कहाणी सांगताना मर्ढेकरांनी कालानुक्रमीय एकरेषीय रचना कायम ठेवीत तिच्या जोडीला काही घटना-प्रसंगांची विरोधन्यासात्मक रचनाही साधली आहे. *तांबडी माती* मध्ये विरोधन्यासात्मक रचना जशी केंद्रस्थानी आहे तशी ती या कादंबरीत नाही. मुंबईत कृष्णा हायड्रोइलेक्ट्रिक प्रोजेक्टच्या बैठकीच्या निमित्ताने मर्ढेकरांनी रंगवलेले आधुनिक व्यापारी संस्कृतीचे चित्र आणि आधीचे भगतपूरच्या कृषिसंस्कृतीचे चित्र यांत एक विरोधी नाते प्रस्थापित करून मर्ढेकरांनी आपल्या काही जाणिवा अधोरेखित केल्या आहेत. या विरोधन्यासातून त्यांना कृषि-संस्कृतीची स्वाभाविकता, मानवी जीवनाला अर्थपूर्णता देण्याची तिची क्षमता आणि आधुनिक संस्कृतीतील या गोष्टीचा अभाव प्रकट करायचा आहे; जाहिरातीची भुरळ घालून स्वस्तातल्या स्वस्तात भोळ्या शेतकऱ्यांच्या जमिनी हडप करू पाहणारे मुंबईचे उद्योजक आणि प्रांतात जर सुबत्ता येणार असेल तर त्यासाठी शेती, घरेदारे यांवर तिलांजली देणारे भोळे-भाबडे, जाहिरातीच्या भूलथापांना बळी पडणारे शेतकरी यांच्यातील विरोध मर्ढेकरांना अर्थपूर्ण बनवायचा आहे.

या कादंबरीच्या रचनेचा विचार करताना आणखी एक गोष्ट जाणवते. या कादंबरीत सदोबा शिवरामच्या कुटुंबाची – विशेषतः विठूची-कथा सांगायची आहे, की आधुनिक





संस्कृतीच्या आगमनाच्या फायद्या-तोट्यांचे गणित मांडणारी भगतपूरची कथा सांगायची आहे, याचा नीट निर्णय मर्ढेकरांना घेता आलेला नाही. त्यामुळे या कादंबरीच्या पूर्वार्धात तिचे केंद्र, आधुनिक संस्कृतीचे आक्रमण आणि कृषिसंस्कृतीची पडझड, हे राहते; तर उत्तरार्धात ही कथा केवळ विठूवर केंद्रित होते. विठूला केंद्रस्थान दिल्यावरही ती अधूनमधून सांस्कृतिक स्थित्यंतराच्या आशयसूत्राकडे वळत राहते. त्यामुळे मर्ढेकरांच्या या कादंबरीला दोन भिन्न केंद्रे प्राप्त झाली असून त्यांत त्यांना कोणतेही नाते प्रस्थापित करता न आल्याने या कादंबरीच्या रचनेत एक न सांधली जाणारी फट पडली आहे. तिची बांधणी सलग, चिरेबंध होऊ शकलेली नाही.

मर्ढेकर जेव्हा आधुनिक संस्कृतीच्या आक्रमणाच्या जाणिवा व्यक्त करतात तेव्हा त्यांची कथा मानवसमूहाची बनते आणि ते जेव्हा विठूच्या जीवनाची कहाणी सांगतात तेव्हा स्वाभाविकपणे मानवसमूहाचे संदर्भ वगळले जाऊन केवळ विठूवर ती केंद्रित होते. मानवसमूह केंद्रस्थानी असलेल्या कथेत त्या मानवसमूहाच्या सुखदु:खांना सामूहिक पातळीवरील भावनिक प्रतिक्रियांना महत्त्व प्राप्त होते. विशिष्ट मानव-समूहाच्या सामूहिक वर्तमानाचे, सामूहिक परिवर्तनाचे आणि सामूहिक भवितव्याचे चित्र अशा कथेत रेखाटले जाते. या उलट व्यक्तिकेंद्री कथेत विशिष्ट व्यक्तीच्या जीवनाचे आणि त्यातील परिवर्तनाचे चित्रण केले जाते. अशा कथेत ती व्यक्ती ज्या समाजाचा व संस्कृतीचा घटक असते त्यांचे संदर्भ, अर्थातच, या कथेमध्ये समाविष्ट झालेले असतात. एखाद्या मानवसमूहाच्या सांस्कृतिक परिवर्तनाचे चित्र विवक्षित व्यक्तीला केंद्रस्थानी ठेवून काढता येऊ शकते. अशा प्रकारच्या कथेत त्या विशिष्ट व्यक्तीच्या समस्या, त्याच्या भावना आणि सुखदु:खे ही व्यक्तिगततेबरोबरच सामूहिकही असतात. परंतु *पाणी* ही या प्रकारची व्यक्तिकेंद्री मानवसमूहाची कादंबरी नाही.

मर्ढेकर जेव्हा भगतपूरच्या मानवसमूहाची कथा सांगतात तेव्हा ती काही प्रमाणात तुकावर केंद्रित झाली आहे. गोठवाडीच्या बाजाराला गेलेला तुका, घरी न सांगताच सैन्यात भरती होतो. पहिले महायुद्ध संपते. लढाईत एक हात गमावलेला तुका बोटीने मुंबईच्या बंदरात उतरतो. बोट समुद्रात असताना जेव्हा तुकाला दुरून मुंबईचे दर्शन होते तेव्हा आपल्या देशात, आपल्या आप्तमित्रांत येऊन पोचल्याचा आनंद त्याला होतो. परंतु तो जेव्हा आधुनिक संस्कृतीने घडवलेल्या मुंबईत प्रत्यक्षपणे पाऊल ठेवतो तेव्हा त्याला आधी वाटणारी आपुलकी नाहिशी होते. त्याचे मन एका विचित्र भीतीने आणि परकेपणाने व्यापून जाते. "या जगात आपण अगदी एकटे आहोत." ही भावना त्याच्या मनात तीव्रतेने प्रकट होते. डांबरी रस्ते, भव्य इमारती, डाव्या-उजव्या बाजूने वेगाने धावणाऱ्या मोटारी या "दृश्यात तुकाराम सदोबाला भगतपूरला पोटात घेणाऱ्या मायभूमीची ओळख" पटत नाही. तुका मुंबईहून भगतपूरला येतो. कृष्णेच्या तीरावरून तो पैलतीरावरच्या भगतपूरकडे पाहतो. रात्रीचा समय असतो. गोविंद शाहिराचा पोवाडा त्याच्या कानी पडत असतो. तुका सिगरेट पेटवतो, दोनचार झुरके घेतो आणि ती फेकून देतो. खिशातून सिगरेटचे पाकीट काढून तेही फेकून देतो. सिगरेट ही जणू आधुनिक संस्कृतीची निशाणी आहे; आपल्या जगात प्रवेश करताना ही 'परकी' वस्तू आपल्याबरोबर कशाला, असा विचार कदाचित तुका करीत असावा. कृषि संस्कृतीचा घटक असलेला तुका आणि आधुनिक संस्कृतीचे माहेरघर असलेली मुंबई आणि तिने निर्मिलेली सिगरेट, यांचे एक अर्थपूर्ण नाते येथे मर्ढेकरांनी प्रस्थापित केले आहे. तुकाला जरी मुंबई "आपली" वाटली नसली तरी येथून पुढे तीच भगतपूरची ललाटरेषा लिहिणार आहे. कृष्णेच्या पात्रात पाय टाकण्यापूर्वी जरी तुकाने "परक्या" सिगरेटला भिरकावून देऊन तिला आपल्या जगात प्रवेश नाकारला असला तरी "ती" त्याच्या जगात घुसून त्याचे जगच नष्ट करून टाकणार आहे. असे एक विरोधन्यासात्मक नाते मर्ढेकरांनी सिगरेट भिरकावण्याच्या तुकाच्या कृतीतून प्रस्थापित केले आहे. सैनिक असलेल्या तुकाची कथा मर्ढेकर अचानक येथेच संपवून टाकतात. दोन संस्कृतींत घडत असलेल्या संघर्षाचे माध्यम म्हणून तुका या एवढ्याच प्रसंगात उभा राहतो. नंतर मर्ढेकर आपल्या कादंबरीचे केंद्रच बदलवून टाकतात. कादंबरीच्या पुढच्या भागात मर्ढेकरांनी तुकाला नगण्य करून टाकले आहे. त्याच्या मृत्यूचाही त्यांनी केवळ निर्देशच केला आहे.

उपर्युक्त प्रसंगात तुकाची कथा संपते आणि विठूची कथा सुरू होते. या कथेच्या विकासाबरोबर मर्ढेकरांच्या जाणीवव्यूहाचे केंद्रही बदलते. मानवापुढचे अदृष्ट आणि त्याला सामोरे जाऊन आपले जगणे घडविणाऱ्या मानवाच्या निर्मितिच्या, संघर्षाच्या प्रेरणा यासंबंधीच्या जाणिवा विठूच्या





कहाणीची संघटना घडवू लागतात. भगतपूरच्या मानवसमूहाची कथाही मूलतः "मानवाचे अदृष्ट आणि मानवाचे त्याला सामोरे जाणे" या संबंधीच्या जाणिवांचा भागच आहे. परंतु मर्ढेकरांनी तो विकसित न करता आधुनिक संस्कृतीच्या नफानुकसानीचे गणित मांडण्यावर भर दिला आहे. वस्तुतः एका व्यापक जाणीवव्यूहाचे दोन बिंदू या प्रकारची कादंबरीची मांडणी त्यांना करता आली असती, पण त्यांनी तशी ती केली नाही. त्यामुळे ही कादंबरी दोन भिन्न जाणिवांमध्ये विभागली गेली आहे, असे म्हणावे लागते.

सैनिकी पेशाबद्दल विठूला बालपणापासून आकर्षण आहे. युद्धाहून परतलेल्या आपल्या बापाला, तुकाला "आम्ही व्हनार। शिपाईदादा व्हनार" हे गाणे तो म्हणून दाखवतो. त्याला पाठ्यपुस्तकातील बाजी प्रभूचा धडा शिकवला गेलेला असून शिवाजी-बाजी प्रभूने त्याचे बालमन व्यापलेले आहे. पहिल्या महायुद्धाचा विजयदिन त्याच्या शाळेत साजरा होतो. त्या वेळी युद्धातल्या अनुभवांवर तुकाचे भाषण होते. मिठाई वाटली जाते. या सर्वांचे संस्कार विठूच्या बालमनावर होतात. भगतपूर रिकामे झाल्यावर एव्हाना तरुण झालेला विठू धरणावर मजुरी करू लागतो. तुकालाही योग्य नोकरी मिळते. विठूच्या डोळ्यांसमोर हळूहळू धरणाची उंची वाढत जाते आणि कृष्णेचे स्वरूपही बदलत जाते. शेवटी धरण पूर्ण होते. विठूची नोकरी संपते. तुकाला विजेच्या गावी इंजिनियरकडे नोकरी मिळाल्यामुळे हे कुटुंब तेथे स्थलांतरित होण्याचा निर्णय घेते. आपण शिकलेलो नाही त्यामुळे विजेच्या गावी वीजखात्यात कामगाराची नोकरी मिळणे विठूला शक्य नसते. कुठेतरी शेती विकत घेऊन ती करावी, असाही विचार त्याच्या मनात येतो; पण तोही तो सोडून देतो. शेवटी मुंबईस जाऊन नशीब अजमावण्याचे तो ठरवतो.

मुंबईत विठू निरर्थकपणे भटकत राहतो. शेवटी तो कापडगिरणीत तात्पुरते काम स्वीकारतो. परंतु त्यात त्याला समाधान वाटत नाही. त्याच्या मनाची अस्वस्थता जात नाही. गिरणीतली नोकरीही सुटते. निरुद्देश भटकत असताना त्याला कुर्ल्याला अचानक येसू भेटते. धरणाच्या वस्तीवर राहात असताना शेजारी राहणाऱ्या शिंदे कुटुंबातील येसूबद्दल त्याला आकर्षण वाटत असते. विठूची आई साळुंकी हिलाही ती सून म्हणून हवी असते. येसूच्या आईचाही विरोध नसतो. परंतु धरणाचे बांधकाम संपल्यामुळे बेकार झालेल्या विठूला येसूशी लग्न करता येत नाही. मुंबईत जेव्हा त्याला येसू भेटते तेव्हा तिचे लग्न झालेले असते. आपल्या पोस्टमन नवऱ्याबरोबर ती शीवला राहात असते आणि कुर्ल्याला काडेपेटीच्या कारखान्यात मजुरी करत असते. विठूही तेथेच काम बघायला जात असताना त्यांची अचानक भेट होते. येसूची भेट झाल्यावर आणि तिच्या लग्नाची वार्ता कळल्यावर अस्वस्थ झालेला विठू काम न शोधताच परत फिरतो. मध्येच शीवला उतरतो. आपल्या जीवनाची जाणवणारी निरुद्देशता, अस्थिरता, निरर्थकता आणि इच्छा-आकांक्षांची विफलता यांनी त्याचे मन ग्रस्त झालेले असते. शीवला तो एका देवळात जातो. मूर्तीच्या दगडी डोळ्यांशी तो आपले डोळे भिडवतो आणि तेथे तो खूप रडून घेतो. याच सुमारास दुसरे महायुद्ध सुरू होते. विठूच्या ठिकाणी असलेल्या युद्धाची-संघर्षाची स्वाभाविक प्रेरणा आणि सैनिक होण्याची बालपणापासूनची आकांक्षा उफाळून येते. तो सैन्यात भरती होण्याचा निर्णय घेतो. विजेच्या गावी जाऊन तो कुटुंबीयांना भेटतो आणि सैन्यात दाखल होतो.

विठूची कहाणी सुरू होताच या कादंबरीचा केंद्रबिंदू आणि जाणीवव्यूह या दोहोंतही बदल होतो. सामूहिक पातळीवरील सांस्कृतिक परिवर्तनाचे चित्र रेखाटण्याचे सोडून देऊन मर्ढेकर आता विठूच्या अदृष्टाच्या दिशेने होणाऱ्या प्रवासाची कहाणी सांगू लागतात. विठूच्या वाट्याला येणाऱ्या निरुद्देश- निरर्थक जीवनामागे जमिनीत पिढ्यान्‌पिढ्या रोवली गेलेली त्याची मुळे उखडली जाण्याचे कारण आहे. ही मुळे आधुनिक जीवनाचा भाग असलेल्या वीज, धरण अशा गोष्टींमुळे उखडली गेलेली असली तरी माणसाची पाळेमुळे उखडण्याचे ते एकमेव आणि अपरिहार्य कारण असू शकत नाही. मानवी जीवनातील अस्थिरता – निरर्थकता – निरुद्देशता यांमागे केवळ आधुनिक संस्कृतीच्या आक्रमणाचे नव्हे, तर इतर अनेक कारणे असू शकतात. म्हणून विठूच्या भरकटलेल्या जीवनाची कथा ही आधुनिक संस्कृतीच्या आक्रमणाची कथा बनू शकत नाही.

विठूच्या ठिकाणी सर्जनाच्या आणि संघर्षाच्या ताज्या-तवान्या प्रेरणा आहेत. त्या त्याला प्रेरणोचित, प्रेरणानुकूल जीवन निवडण्याच्या दिशेने खेचतात. एखादे गाव निवडून तेथे शेती घेऊन स्थायिक होणे त्याला अशक्य वाटते. त्याला असे का वाटते याची कारणे देणे मर्ढेकरांनी टाळलेले आहे.

अनुक्रमणिका





त्यामुळे शेतीच्या आणि घरादाराच्या मोबदल्याचे पुरेसे पैसे जवळ असूनही विठू किंवा त्याचे कुटुंब शेती का घेत नाहीत हा प्रश्न अनुत्तरित राहतो. आता शेतीशी निगडित असलेल्या सर्जनाच्या प्रेरणांचे समाधान हा विठूपुढचा प्रश्नच नाही. मग फक्त लढाऊ वृत्तीचा, संघर्षप्रेरणेचाच प्रश्न राहतो. या प्रेरणेच्या समाधानाचा मार्ग निवडून विठू आपल्या जीवनातील अस्थिरता आणि निरुद्देशता संपवून टाकतो. "मराठमोळा अदृष्टाच्या यात्रेला कुठंही आणि केव्हाही असाच भोळ्या अंतःकरणानं आणि कणखर मनानं निघतो," हे भाष्य भगतपूर रिकामे केले जाण्याच्या प्रसंगाचे वर्णन करताना मर्ढेकरांनी केले आहे. त्याच्या या भाष्यातून विठूची व त्यांच्या कुटुंबाची पुढील यात्रा अदृष्टाच्या दिशेने होणार असल्याची सूचना मिळते. तसेच मर्ढेकरांनी उर्वरित कादंबरीचे रचनासूत्र म्हणून जाणिवांचा वेगळाच व्यूह स्वीकारल्याचे सूचित होते.

मर्ढेकरांनी विठूची कथा सांगताना या जाणीवव्यूहाचा एका प्रतिकात्म घटनेच्या कथनातून विस्तार केला आहे. अदृष्टाच्या यात्रेला निघालेला मानव दिशेची, मार्गाची निवड कशी करतो? मार्गनिवडीचे स्वातंत्र्य त्याला असते काय? की अदृष्ट ज्या मार्गाने आणि दिशेने त्याला खेचते त्याप्रमाणे तो आंधळेपणाने वाटचाल करीत राहतो? यासंबंधीच्या जाणिवा प्रकट करणारी एक प्रतीकात्म घटना मर्ढेकरांनी विठूच्या कथेत सांगितली आहे.

विठूच्या मुंबईतील निरुद्देश भटकंतीत तो कुर्ल्याला पोचतो. स्टेशनच्या बाहेर मोकळ्या मैदानात एक पांढऱ्या दाढीचा वेडसर म्हातारा 'काव काव' असा आवाज काढीत असतो. या आवाजाला प्रतिसाद देत आजूबाजूचे अनेक कावळे शेजारच्या निंबाच्या झाडावर येऊन बसतात आणि आपल्या 'काव काव' ओरडण्याने इतर कावळ्यांनाही बोलावतात. त्यामुळे आणखी कावळे जमा होतात. ही घटना देऊन मर्ढेकर त्यावर पुढील भाष्य करतात, "म्हाताऱ्या दाढीवाल्या मुसलमानानं 'काव काव' हाक मारली तरी आपल्याचपैकी एकाची हाक समजून जमतात कावळ्यांचे थवेच्या थवे! मुंबई शहरसुद्धा अशीच हाक मारतं! पण कुणाला आणि कशाकरिता? विठू जर वाङ्मयविशारद असता तर तो म्हणाला असता की तो पाहत असलेलं दृश्य सबंध मानवी जीवनाचं एक प्रकारे प्रतीकच होतं. हाका ऐकू येतात. पण कुणाच्या आणि कशाकरिता? सगळाच फसवणुकीचा मामला! कावळे मात्र काव काव करीत फडफडत येतात. पण कुणाच्या हाकेला ओ देत? आणि शेवटी, या अफाट विश्व-विनोदाचं हास्य कोणत्या 'पांढऱ्या दाढीच्या मुसलमाना'च्या चेहऱ्यावर झळकलं कोण जाणे!" मर्ढेकरांच्या जाणीवव्यूहात "पांढऱ्या दाढीवाल्याचं" सतत भान आहे. संपूर्ण विश्वाचा हा कर्ता करविता आहे. तो आपल्याला हाका मारून सतत फसवतो. आपण त्याची हाक टाळू शकत नाही. त्याच्या हाकेला प्रतिसाद देऊन आपल्यालाही फसावंच लागतं. पांढऱ्या दाढीवाल्याच्या 'काव काव'चा अर्थ काय? त्याचा कोणता अर्थ घेऊन कावळे त्याच्याभोवती जमा होतात? फसगत झाल्यावर जरी ते उडून जात असले तरी त्याने पुन्हा घातलेल्या सादेला ते प्रतिसाद का देतात? मानवाचेही असेच आहे. विश्वातल्या घडामोडींच्या रूपाने विश्वचालक असलेला "पांढरा दाढीवाला" मानवाला साद घालतो. या घडामोडींचा अर्थ लावीत मानव त्याच्या सादेला प्रतिसाद देतो. परंतु त्याने परमेश्वरी सादेचा लावलेला अर्थ आणि तिला दिलेला प्रतिसाद ही एक फसगतच असते. मानवाची अशी फसगत झाली की, कदाचित विश्वचालक पांढऱ्या दाढीवाल्याच्या चेहऱ्यावर मिस्कील स्मित उमटत असेल.

कावळ्यांची भाषा एक स्वर आणि दोन व्यंजने एवढ्याच भांडवलाची. परंतु या मर्यादित भांडवलावर कावळे एकमेकांशी संवाद साधू शकतात. नर-मादी, मादी आणि पिले यांच्यात एक स्वर आणि दोन व्यंजने एवढ्या भांडवलावर नीट संवाद साधला जातो. मानवाच्या भाषेचा केवढा मोठा पसारा! अनेक स्वर, व्यंजने, शब्द आणि अनेक वाक्यप्रकार निर्माण करूनही माणूस परस्परांशी अचूक, नेमका संवाद साधू शकत नाही. माणसे एकमेकांना साद घालतात. अशा सादांचे अचूक अर्थ लावले जातातच असे नाही. तसेच अशा सादांना योग्य प्रतिसाद दिला जातोच असेही नाही. मर्ढेकर म्हणतात, "पक्ष्यांची भाषा काय किंवा मनुष्यांची भाषा काय, दोघींचीही संपत्ती स्वर आणि व्यंजनांची. दोघींचीही मदार संकेतांवरच. आणि संकेत म्हटला की भुलावणी आलीच.

मानवापुढचे अदृष्ट, त्यातून माणसाला घातल्या जाणाऱ्या हाका, त्याचे माणसाने लावलेले अर्थ आणि त्यानुसार या हाकांना दिलेला प्रतिसाद, मानवी जीवनातील ही अटळ अशी प्रक्रिया अंतिमतः विफल ठरते, याची दुःखपूर्ण जाणीव मर्ढेकरांच्या एकूण सर्व वाङ्मयातून प्रकट झाली आहे. *पाणी*

या कादंबरीतील विठूच्या कथेत तिला स्पष्ट असे रूप मिळाले आहे.

अशा या विफल साद-प्रतिसादात प्रगमनशील मानवाचे कर्तृत्व कोणते? त्याच्या प्रगमनशीलतेला प्राप्त होणारे फळ कोणते? मर्ढेकरांच्या जाणीवव्यूहात मानवाच्या स्वातंत्र्याला किंमत नाही. अदृष्टातून येणाऱ्या हाकेचा आपल्यापरीने अर्थ लावून तिला प्रतिसाद देणे, आणि या प्रतिसादाचे प्राप्तफळ भोगणे एवढेच त्याचे स्वातंत्र्य आहे. बुद्धी आणि शारीरिक क्षमता ही मर्यादित शक्तीची हत्यारे त्याच्याजवळ आहेत. ती वापरून जेवढे मर्यादित यश त्याला मिळू शकेल तेवढे मिळवीत तो जगतो. या हत्यारांच्या साह्याने तो अदृष्टातून प्राप्त होणाऱ्या हाकांचे अर्थ लावतो आणि त्यांना प्रतिसाद देतो. त्यामुळे त्याचे जगणे, त्याचे जीवन बदलत राहते. प्रगमनशीलतेचा एवढाच मर्यादित अर्थ आहे. माणसाची प्रगमनशीलता, त्याचे कर्तृत्व, त्याची निर्मिति या सर्वांच्या अंतिम नाड्या केवळ "त्याच्या" हातात आहेत. त्याच्या छायेखाली या सर्वांना जेवढा आणि जसा अर्थ मिळू शकेल तेवढेच फक्त मानवी कर्तृत्व आहे. असा एक जाणिवांचा व्यूह मर्ढेकरांच्या वाङ्मयातून प्रकट होतो. *पाणी* या कादंबरीत यांपैकी काही जाणिवा ठळकपणे उमटलेल्या आहेत.

पाणी ह्या कादंबरीत मर्ढेकरांनी अदृष्टांतून येणाऱ्या हाकांचे चित्र प्रारंभापासून रेखाटले आहे. परंतु सुरुवातीचे हे चित्र अस्पष्ट आणि अंधुक आहे. विठूच्या जीवनचित्रात ते स्पष्ट आणि ठळक बनते. विठूचा बाप तुका गोठवाडीच्या बाजाराला जातो आणि अचानक घरी न सांगता सवरता सैन्यात भरती होतो. त्यालाही जणू अशीच हाक आली आहे. भगतपूर रिकामे करा, विजेच्या गावी जा अशा हाका भगतपूरवासीयांना बाहेरून येतात आणि भगतपूरच्या ग्रामस्थांना त्यांना प्रतिसाद देण्याशिवाय अन्य काहीच करता येत नाही. विठूलाही प्रथम मुंबईची हाक येते आणि नंतर सैन्याची हाक येते. या हाकांना प्रतिसाद देत विठूचा प्रवास चालू राहतो.

परमेश्वर आणि माणूस यांच्या नात्यासंबंधीचा एक भाग मर्ढेकरांच्या एकूण जाणीवव्यूहात आहे. कावळ्यांना हाक देणारा आणि त्यांची फसगत होताच मिस्कीलपणे हसणारा पांढऱ्या दाढीचा म्हातारा ही परमेश्वराचीच प्रतिमा आहे. विठू आणि त्याचे कुटुंबीय – किंबहुना भगतपूरचे रहिवाशी यांची काहीही चूक नसताना त्यांच्या वाट्याला जे भरकटलेले, निरुद्देशीय, निरर्थक जीवन येते, त्याचा दाता कोण, आणि तो अशा जीवनाचे दान विठूचे कुटुंब, भगतपूर यांच्याच पदरात का टाकतो? येसूच्या प्राप्तीची ओढ वाटणाऱ्या विठूला विवाहितेच्या रूपात येसु का भेटावी? घरदार हिसकावले जाऊन मुंबईसारख्या नगरीत भटकंती विठूच्या वाट्याला का यावी? हे सर्व घडविणारी शक्ती कुठली? कुठला दाढीवाला म्हातारा खोट्या हाका घालून सर्वांची फसगत करतो आहे? आपल्या होत असलेल्या अकारण परवडीची अस्पष्ट जाणीव झालेला विठू म्हणूनच शीवच्या देवळात जातो. मूर्तीच्या "दगडी डोळ्यां"कडे टक लावून पाहतो आणि मनसोक्त रडतो. त्याचे हे रडणे म्हणजे प्रत्येक मानवाचे किंबहुना संपूर्ण विश्वाचे जीवन आपल्या इच्छेनुरूप घडविणाऱ्या आणि आपल्या इच्छांचा सुगावाही लागू न देणाऱ्या गूढ शक्तीसमोर पत्करलेली शरणागती आहे. ही शरणागती मानवाच्या मूलभूत, स्वाभाविक दुबळेपणाची, एका विराट आणि अनामिक शक्तीच्या हुकुमतीमुळे त्याला प्राप्त झालेल्या पारतंत्र्याची आणि तज्जन्य कारुण्याची आणि असहाय्यतेची खूणच आहे. जाणिवांची ही चौकट स्वीकारूनही मर्ढेकर मानवी कर्तृत्व, त्याच्या ठिकाणची निर्मितिची आणि संघर्षाची प्रेरणा यांवरचा विश्वास प्रकट करतात. त्यांचा हा विश्वास निरंकुश वैश्विक शक्तीच्या संदर्भातच स्वीकारायचा आहे.

विठूच्या अदृष्टातील प्रवासाचा शेवटचा टप्पा म्हणजे त्याचे ब्रह्मदेशातील वास्तव्य आणि तेथून पुन्हा मायदेशात परतणे, हा होय. सैनिक बनलेल्या विठूला ब्रह्मदेशाच्या आघाडीवर लढायला पाठवले जाते. जपान्यांच्या ताब्यात असलेले एक टेपाड ब्रिटिशांना जिंकायचे असते. त्यासाठी तेथे जपानी सैन्याचे बळ किती याची माहिती मिळवायची असते. ती मिळवण्यासाठी विठूसह चौघांची टेहळणीसाठी निवड केली जाते. त्यांच्या टेहळणीचा सुगावा लागल्यामुळे जपानी शिपाई त्यांच्यावर गोळीबार सुरू करतात. आपल्या छावणीकडे जर आपण पळालो तर आपण शत्रूच्या गोळीला बळी पडू म्हणून विठू विरुद्ध दिशेने धावतो. जपानी आघाडीच्या मागे पंधराएक मैल तो जातो. एक नदी ओलांडून पुढे जाताच एका गंजीच्या आडोशाला एक जपानी शिपाई एका ब्रह्मी तरुणीवर बलात्कार करीत असल्याचे त्याला दिसते. त्याच्यावर झेप घेऊन त्याचा गळा आवळून तो त्याला ठार करतो. निराश्रित, अनिकेत विठूला ती ब्रह्मी तरुणी आणि

अनुक्रमणिका

तिचा बाप आश्रय देतात. भातशेतीवरील त्यांच्या झोपडीत त्यांच्यासमवेत विठू राहू लागतो. सर्वशक्तिमान अनामिकाच्या हाकेला प्रतिसाद देत प्रवास करणाऱ्या विठूचे हात धरणीमातेच्या सेवेत, सृजनकार्यात पुन्हा एकदा गुंतून जातात. त्याच्या वर्षभराच्या मुक्कामात त्याला आश्रय देणाऱ्या ब्रह्मी तरुणीचे त्याला आकर्षण वाटू लागते.

गावचा प्रमुख असलेल्या माँगच्या आईला जपान्यांनी अकारण ठार केलेले असते. आणि एका शिपायाने विठूला आश्रय देणाऱ्या ब्रह्मी तरुणीवर - 'सू'वर बलात्काराचा प्रयत्न केलेला असतो. म्हणून माँगला आणि 'सू'च्या चुलतभावाला जपान्यांवर सूड उगवायचा असतो. जपानी सैन्य घेऊन एक आगगाडी या गावावरून जाणार असते. गावाजवळील नदीवरच्या पुलाच्या संरक्षणाची जबाबदारी जपान्यांनी या गावावर टाकलेली असते. माँग आणि 'सू'चा चुलतभाऊ यांनी सैन्य वाहून नेणारी आगगाडी उडवून देण्याचा कट आखलेला असतो. त्यासाठी सुरुंग कोणी उडवायचा याचा त्यांच्यात निर्णय होत नसतो. विठू ही जबाबदारी घेऊ इच्छितो. परंतु परदेशी माणसावर ती कशी टाकावी, याने सर्वजण संकोचून जातात. शेवटी चिठ्ठ्या टाकून निवड केली जाते. "कर्मधर्मसंयोगाने" विठूच्या नावाचीच चिठ्ठी निघते. विठू ही जबाबदारी स्वीकारतो. ही जबाबदारी स्वीकारण्याची जणू त्याला साद दिली गेली आहे! कटाच्या आदल्या रात्री झोपलेल्या विठूच्या बिछान्यात शिरून 'सू' त्याला आपले शरीर अर्पण करते.

रेलगाडी उडवली जाते. ठरवलेल्या मार्गाने विठू पळत निघतो. माँगचे सहकारी त्याला समुद्रकिनाऱ्यापर्यंत आणून पोचवतात. असंगत बडबड करणारा एक वेडसर म्हातारा ब्रह्मी कोळी छोट्याशा नावेतून विठूला हिंदुस्थानात पोचवणार असतो. भर समुद्रात जाताच म्हातारा कोळी आपले छद्मी रूप टाकून देतो. तो माणूस म्हातारा, वेडसर नसून तरुण आणि शहाणासुरता असतो. त्याला हिंदीही येत असते. विठूचा आणि त्याचा समुद्रप्रवास सुरू असताना दुसऱ्या एका होडीतून एकजण येतो आणि धोक्याची सूचना देऊन जातो. आता आपण तुला हिंदुस्थानात पोचवू शकणार नाही याची कल्पना देऊन तो ब्रह्मी कोळी विठूला लाइफबेल्टवर समुद्रात सोडून निघून जातो. विठू लाइफबेल्टच्या आधारे समुद्रात तरंगत राहतो. तो अर्धवट बेशुद्धावस्थेत असताना ब्रिटिश आरमाराचे जहाज़ त्याला उचलून घेते आणि विठू घरी सुखरूप परततो.

मर्ढेकरांच्या या कादंबरीतील हा कच्चा भाग आहे. त्यांना यातील घटनाप्रसंगांची जुळणी नीटपणे करता आलेली नाही. यातील रेलगाडी उडवून देण्याच्या प्रसंगामागे अपरिहार्य प्रेरणा त्यांना उभी करता आली नाही. माँगच्या आईला जपान्यांनी ठार करणे, 'सू'वर बलात्काराचा प्रयत्न होणे, ही रेलगाडी उडवून देण्याचे अपरिहार्य कारण होऊ शकत नाही. रेलगाडी उडवल्यानंतर जपान्यांनी "सू"च्या गावावर जे अत्याचार केले असते ते लक्षात घेता व्यक्तिगत अत्याचाराचा सूड उगवण्यासाठी संपूर्ण गावाला भीषण अत्याचारांच्या तोंडी देण्याचा धोका कोणीही पत्करणार नाही, हे उघड आहे. शहाण्या, तरुण कोळ्याने म्हाताऱ्या वेड्याचे सोंग घेऊन निरर्थक बडबड करीत राहणे, आपले हे सोंग विठूपासून लपवून ठेवणे, छोट्या बोटीतुन विठूला हिंदुस्थानात पोचवण्याचा प्रयत्न करणे, विठूला लाइफबेल्टच्या आधारे भरसमुद्रात त्याचे सोडून जाणे, ब्रिटिश युद्धनौकेने कर्मधर्मसंयोगाने विठूला वाचवणे या सर्व घटना असंभाव्य अविश्वसनीय आणि चमत्कृतिजन्य आहेत. त्यांच्या योजनेमुळे कादंबरीच्या कथानकाचा सुरू असणारा वास्तवसमांतर प्रवास खंडित होतो आणि ही कथा अवास्तवाच्या पातळीवर जाते.

मर्ढेकरांच्या या कादंबरीचे वैशिष्ट्य असे की, ती व्यक्तिव्यक्तींच्या, परस्परांवर परिणाम घडवून आणणाऱ्या प्रेरणांच्या व तज्जन्य कृतींच्या रचनेतून घडत नाही. या व्यक्तींच्या जीवनात जे घडते. ते बाह्य वास्तवातील शक्तींच्या दाबामुळे. बाह्य वास्तवातील या शक्ती कधी अमानवी, प्राकृतिक असतात तर कधी त्या मानवनिर्मित वास्तवातून जन्मलेल्या असतात. या शक्तीच कादंबरीतील व्यक्तींच्या जीवनाला दिशा देतात. त्यांना विशिष्ट निर्णय घ्यायला भाग पाडतात. त्याच या व्यक्तींच्या जीवनात अनुकूल आणि प्रतिकूल घटना घडवून त्यांच्या जीवनात सुख किंवा दुःख निर्माण करतात. बहिस्थ शक्तीकडून धरण बांधण्याचा निर्णय घेतला जातो आणि भगतपूरवासीय बेघर होतात; पोट भरण्यास धरणावर मजुरी करावी लागते. विठूला मुंबईला जाण्याशिवाय पर्याय उरत नाही. नुकत्याच सुरू झालेल्या युद्धामुळे सैनिक बनण्याचा निर्णय घेण्याचा अवसर या शक्ती विठूला देतात. परंतु जपानी रेलगाडी उडवण्याचे काम, त्याच्या नावाची

चिठ्ठी निघाल्यामुळेच त्याला करायला मिळतें. 'सू' जेव्हा त्याच्या बिछान्यात येते तेव्हाच विठूला हवे असणारे सुख प्राप्त होते. रेलगाडी उडवणारा विठू पुन्हा दिसणार की नाही, अशी परिस्थिती जेव्हा बाह्य शक्ती निर्माण करतात तेव्हाच 'सू' विठूच्या बिछान्यात शिरते. या व्यक्तींना स्वत:च्या इच्छा, आकांक्षा असतात; पण त्यांच्या पूर्तीसाठी बाह्य शक्तींशी संघर्ष देण्याचा प्रयत्न त्या करताना दिसत नाहीत. मनगटाच्या जोरावर आपले व आपल्या कुटुंबाचे पोट भरण्याच्या 'मराठमोळा' वृत्तीला मिळेल ते काम करीत पोट भरणे एवढाच अर्थ प्राप्त होतो. त्यात कुठलेच कर्तृत्व दिसत नाही. मर्ढेकरांना या मराठमोळा वृत्तीचं चित्र रेखाटता आलेले नाही. म्हणून "मानवी कर्तृत्व' नव्हे तर कावळे आणि त्यांना साद घालून त्यांची फसगत करणारा म्हातारा, "हे या कादंबरीची बांधणी करणारे सूत्रप्रतीक आहे, असे म्हणावे लागते.

'पाणी' या कादंबरीचे दुसरे वैशिष्ट्य असे की, यातील सर्व माणसे स्वभावाने चांगली आहेत. ती दुसऱ्याचे वाईट करीत नाहीत. एकमेकांना मदत करीत ती प्रत्येकाचे जगणे सुखदायी बनवू पाहतात. भगतपूरच्या ग्रामस्थांच्या सहजीवनातून याचेच दर्शन मर्ढेकरांनी घडवले आहे. धरणाच्या गावीही पेस्तनजीसारखा प्रेमळ साहेब या व्यक्तींना लाभतो. मजुरी वेळेवर मिळावी म्हणून मजुरांनी संप केल्याचा उल्लेख मर्ढेकर करतात. पण नंतर ती वेळेवर मिळू लागल्याचेही ते नोंदवतात. विठूचे सर्व कुटुंब सज्जन असते. त्यातील प्रत्येकजण दुसऱ्यांच्या इच्छा-आकांक्षांना जपत असतो. विठूचे मुंबईतील गावकरी त्याला मदतच करतात. ब्रह्मदेशातही 'सू' आणि तिचा बाप अशी, विठूला आश्रय देणारी प्रेमळ माणसे भेटतात. ब्रह्मी कोळी नाइलाजाने विठूला समुद्रात सोडून निघून जातो. परंतु या कादंबरीतील व्यक्तींप्रमाणे समुद्रही सज्जन आणि प्रेमळ असतो. तो विठूला आपल्या पृष्ठभागावर तरंगत आणि जिवंत ठेवतो.

अशा सज्जन आणि प्रेमळ असलेल्या व्यक्ती आणि मानवसमूह जगताना सुखाची अपेक्षा करतो. परंतु त्याच्याभोवतीची परिस्थिती आणि त्याच्या पलीकडे असलेली प्रकृती त्याच्या जीवनात काय घडवायचे, त्याच्या जीवनाला कोणता आकार द्यायचा हे ठरवीत असते. मानवाचा जीवनाश्वासक, जीवनानुकूल, मूलभूत चांगुलपणा आणि या चांगुलपणाला आपल्या मर्जीनुसार कधी अवसर देणाऱ्या तर कधी त्याच्या चांगुलपणाला पराभूत करून त्याचे जीवन उद्ध्वस्त करणाऱ्या शक्ती यांच्या नात्याचे चित्र मर्ढेकरांनी या कादंबरीत रेखाटले आहे. माणूस आणि बहिस्थ शक्ती यांचे विशिष्ट नाते प्रकट करणाऱ्या आणि त्यातून जन्मणारे त्याचे पारतंत्र्य अधोरेखित करणाऱ्या जाणिवा त्यांच्या एकूण वाङ्मयाच्या निर्मितिचे सूत्र आहे.

आपल्या या कादंबरीतील व्यक्तींचे व्यक्तिमत्त्व उभे करताना मर्ढेकर माणसाच्या प्रेरणांची व भावनांची संस्कृतिजन्य रूपे चित्रित करण्यावर भर देण्याऐवजी त्यांच्या प्राकृतिक, नैसर्गिक रूपांना महत्त्व देतात. बाजाराला गेलेला तुका घरात न सांगता सैन्यात भरती होतो. तो घरी परतत नाही. त्याच्या नाहिसें होण्यामुळे काळजीत पडलेल्या तुकाच्या आईवडिलांना तुकाची १८-२० वर्षांची गरोदर बायको धीर देते. नवरा परागंदा झाल्याचे दु:ख करीत बसण्यापेक्षा आपल्या गर्भाला जपत, जगत राहणे तिला महत्त्वाचे वाटते. कोवळ्या वयातच तिला प्राप्त झालेल्या प्रगल्भतेसंबंधी मर्ढेकर म्हणतात, "...साळुंकी अठरा-वीस वर्षांची एवढीशी पोर. पण पोटात चार महिन्यांचा गोळा बाळगीत ती पोरंच घरातलं नित्याचं काम उरकीत होती आणि ते उरकीत असतानाच सासूची समजूत घालीत होती की, त्यांचा मुलगा काही कुठं पळून जाणार नाही, की त्याला कुणी फूस लावून पळवील इतका तो अजाण नाही. जणूकाही पोटात वाढणाऱ्या इवल्याशा जिवानं साळुंकीच्या एकंदर स्वभावात थोडासा गंभीरपणा, सहज विचलित न होणारा समजूतदारपणा आणला होता आणि मातृपदाची थोर जबाबदारी तिच्यात अंगावर टाकता टाकता निसर्गानं त्या जबाबदारीला साजेशा प्रवृत्तीही तिच्या प्रस्फुरित केल्या होत्या." आपल्या होणाऱ्या बाळासाठी तिला जगायचे असते. ताणरहित, शांत अशा दिनक्रमाची तिला गरज असते. तिच्या मनात ताण निर्माण करील असे सासूसासऱ्याचे वर्तन तिला नकोसे असते. मुख्य म्हणजे गरोदरपणामुळे जगण्याचे मर्मच तिला कळालेले असते. म्हणूनच ती नवऱ्याच्या अस्तित्वाबद्दल निश्चिंत असते. सदबा शिवरामचे कुटुंबीय तसेच भगतपूरचे ग्रामस्थ एकमेकांना आधार देत सहजीवन जगतात. सहजीवनाची ही प्रेरणाही नैसर्गिक, प्राकृतिक पातळीवरील प्रेरणा म्हणूनच चित्रित होते. मानवाबद्दल उदासीन, तटस्थ जाणे अनेकदा शत्रुरूप बनणाऱ्या अदृष्टाला सामोरे जात माणसाला जगावे लागते. हे अदृष्ट मानवाचे जगणे केव्हा आणि कसे अशक्य करून टाकील याचा काहीच





नेम नसतो. अशा परिस्थितीत मानवसमूह एकत्र येऊन एक सहजीवन जगत, एकमेकांच्या साह्याने अदृष्टाचा जाच सहन करतो; कधीकधी अदृष्टाशी मुकाबला करतो. भगतपूर रिकामे करण्याचे संकट उभे राहताच ही माणसे एकत्र येतात, परस्परांशी विचारविनिमय करतात आणि या संकटाला कसे सामोरे जायचे याचा निर्णय करतात. मानवी सहजीवनाची ही प्रेरणा मर्ढेकरांच्या जाणीवव्यूहाचा एक सुसंगत असा भाग आहे. विठूच्या लैंगिक प्रेरणांचे चित्रणही "प्रेमाच्या" सांस्कृतिक रूपाऐवजी प्राकृतिक-नैसर्गिक पातळीवरून केले जाते. विठूची बालमैत्रीण तान्ही त्याच्या अप्रकट मनाचा भाग बनलेली असते. आणि त्याच्या सुप्त लैंगिक प्रेरणा तिच्याशी निगडित झालेल्या असतात. धरणाच्या गावी सहवासात आलेल्या शिंद्यांच्या येसूबद्दल त्याला वाटणारे आकर्षण शारीरिक पातळीवरचेच आहे. शिंद्यांच्या येसूच्या खोपटावरून जाताना "त्याचं मन... येसूच्या विचारांशी न कळत खेळू लागलं. येसूची ओढ त्याला धरणावर आल्यापासून लागली होती. कधीकधी त्याच्या टणक स्नायूत विचार येऊन जाई....!" असे वर्णन मर्ढेकरांनी केले आहे. येथे मर्ढेकरांनी "टणक स्नायूं"चा केलेला उल्लेख अर्थपूर्ण आहे. धरणाचे गाव उठते. लोक एकमेकांचा निरोप घेऊ लागतात. येसू आणि तिची आई विठूच्या कुटुंबाचा निरोप घ्यायला येतात. मर्ढेकर म्हणतात, "इतक्यात विठू बाहेरून आला. येसूला पाहून त्याच्या स्नायूंना आनंद झाला. मुंबईला कुर्ला स्टेशनवर त्याला अचानक येसू भेटते. 'काव् काव्' आवाज करून कावळ्यांना बोलावण्याची दाढीवाल्या म्हाताऱ्याची घटना नुकतीच घडून गेलेली असते. केवळ दोन व्यंजने आणि एक स्वर वापरून कावळा-नरमादी एकमेकांना साद घालू शकतात, हे त्यावेळी विठूच्या लक्षात आलेले असते. येसू भेटताच, कावळ्याच्या 'काव काव'च्या भाषेत येसूला साद घालता आली असती तर किती बरे झाले असते, असा विचार विठूच्या मनात येतो. या भेटीत येसू जेव्हा त्याला आपले लग्न झाल्याचे सुचवते तेव्हा "काव्-काव्" विठूच्या अर्धजागृत मनात पडसाद उमटला", असे मर्ढेकर म्हणतात. येसूच्या लग्नाच्या बातमीने "बधिरसंज्ञ" झालेला विठू परत फिरतो आणि अचानक शीवला उतरतो. यावर मर्ढेकर म्हणतात, "...शीवला येसूचं घर आहे ह्याची जाणीव असलीच तर ती त्याच्या मनाच्या अगदी खोल अशा सुप्त थरात." विठू देवळात जातो. मूर्तीच्या दगडी डोळ्यांशी आपले डोळे भिडवतो. तेव्हा मर्ढेकर सांगतात, "त्याच्या अर्धजागृत मनातून अनेक आणि अनेक प्रकारच्या उच्चारात 'काव-काव'चा गलबला उडाला." पशुपक्ष्यांच्या पातळीवरील प्राकृतिक-नैसर्गिक प्रेरणांचे संदेशन हेच मर्ढेकरांना महत्त्वाचे वाटते. हा संदेशन-व्यवहार करणारी 'भाषा' ही "काव्-काव्" सारखी मोजक्या स्वरव्यंजनांची असते आणि तरीही ती अचूक संदेशनव्यवहार करणारी असते. माणसानेच तिचा फाफटपसारा वाढवला आहे आणि तरीही त्याला संदेशनव्यवहार नेमका आणि अचूक बनवता आलेला नाही, असे मर्ढेकरांना सुचवायचं आहे. विठू ब्रह्मदेशात ब्रह्मी तरुणी "सु"च्या कुटुंबात राहू लागतो. सुला विठूची आणि विठूला सूची भाषा येत नसते. त्यांना एकमेकांची नावेही उच्चारता येत नसतात. विठू तिला "सू" आणि सु त्याला "पापू" म्हणत असते. दोघांनाही एकमेकांचे शारीरिक आकर्षण वाटत असते. "सू"वर बलात्कार होत असताना जेव्हा विठू तिला पाहतो तेव्हा वस्त्रविहीन अवस्थेतील तिच्या दर्शनाने त्याचे शरीर थरारलेले असते. वर्षभराच्या सहवासामुळे त्याचे आकर्षण शारीरिकतेच्या पलीकडे जाऊ लागले असल्याचे मर्ढेकर सांगतात. ते म्हणतात, ".... गवताच्या गंजीजवळ पापूच्या शरीरातून थरारलेली अभिलाषी लैंगिक भावना हळूहळू आपलं संभोगस्वरूप बदलून एका निराळ्याच स्वरूपात पापूला आनंदवू लागली होती." संभोगस्वरूपाच्या पलीकडच्या या भावनेचे वर्णन त्यांनी "मनोहारी संवेद्यता" असे केले आहे. पूल उडवण्याच्या कामगिरीच्या आदल्या रात्री सु विठूच्या अंथरुणात शिरताना त्याला ज्या स्वरात "पापू" म्हणून साद घालते तो स्वर तिच्या लैंगिक भुकेचा संदेश अचूकपणे विठूपर्यंत पोचवतो. मर्ढेकर या प्रसंगाचे कथन पुढीलप्रमाणे करतात :

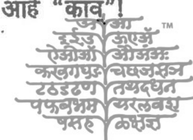
"विठू आपल्या अंथरुणावर अर्धवट झोपेतच होता. त्याच्या कानी अस्पष्ट शब्द आले,

"पापूऽ..."

अर्धवट झोपेतच तो उद्‌गारला –

"कोन? आवो... को... न्... आ... कावो... का... आव... काव्"

सु हळूच पापूच्या अंथरुणात शिरली, आणि तिनं पापूला आपलं शरीर अर्पण केलं." 'सु'ने 'पापू' या दोन व्यंजने आणि दोन स्वरांच्या भाषेतून अचूक संदेशन केले आहे. त्याला पापूचा प्रतिसाद आहे "काव्"!





अनुक्रमणिका

माणूस-माती-संबंध आणि स्त्री-पुरुषातील नरमादी संबंध हे मर्ढेकरांना पायाभूत, अत्यावश्यक संबंध वाटतात. हे दोन्ही संबंध माणसाच्या प्राकृतिक-नैसर्गिक निर्मितिप्रेरणेतून प्रस्थापित झाले आहेत. ब्रह्मदेशात विठूचा संबंध पुन्हा मातीशी येतो. सूच्या शेतावर तो भातशेती करू लागतो. निर्मितिप्रेरणेचा आविष्कार असलेल्या या दोन्ही संबंधांवर मर्ढेकरांनी केलेले भाष्य त्यांच्या जाणीवव्यूहाकडे नेमकेपणाने बोट दाखवते. मर्ढेकर म्हणतात, "भाताच्या खाचरात धरणीमातेच्या स्पर्शानं आता रोज थरारणारं पापूचं शरीर सूच्या लज्जाकंपित अशा प्रथमदर्शनानंही असंच थरारलं होतं." माणसाच्या नैसर्गिक-प्राकृतिक प्रेरणा, सभोवतालच्या प्रकृतीशी त्याचे असलेले नाते या दोन गोष्टींना मर्ढेकरांच्या जाणीवव्यूहात प्राथमिक स्थान आहे. जगणे आणि वंश वाढवणे हे सजीव सृष्टीचे जैविक हेतू आहेत. कुठल्याही सजीव पदार्थाच्या अस्तित्वाचे अंतिम नियमन-नियंत्रण या जैविक हेतूंकडून होत असते. त्यांना विरोधी किंवा त्यांचा कोंडमारा करणारी अशी कोणतीही जीवनपद्धती मानवाच्या जगण्याला अंतिमतः प्रतिकूल ठरते. माणूस आणि माती, पुरुष आणि स्त्री यांचे संबंध सजीव सृष्टीच्या जैविक हेतूंशी जोडलेले असून मानवी संस्कृतीत त्यांना पायाभूत स्थान असले पाहिजे. मानवाचे जगणे आणि वंशवृद्धी या हेतूंसाठी मानवाला निर्मितीच्या आणि संघर्षाच्या प्रेरणा प्राप्त झाल्या आहेत. जगण्यासाठी माणूस भूमीतून धान्याची निर्मिती करीत आला. भूमीकडून प्राप्त होणाऱ्या प्राणी-वनस्पती-खनिजसंपत्ती यांच्या आधारे माणसाने आपले जीवन अधिकाधिक सुखी बनवले. माणूस आणि भूमी यांचे हे असे जीवनदायी आणि जीवनाश्वासक नाते आहे. स्त्री-पुरुष-संबंधातून वंशनिर्मिति होत असल्याने ते निर्मितीप्रेरणेचेच एक रूप आहे. म्हणून भूमी आणि स्त्री (स्त्रीच्या संदर्भात पुरुष) या दोन्ही गोष्टी मानवाच्या ठिकाणी समान प्रेरणा जागृत करतात. या आपल्या जाणिवा सूचित करणारे भाष्यात्मक कथन त्यांनी *पाणी*मध्ये केले आहे. भातशेती करताना होणारा मातीचा स्पर्श आणि लज्जाकंपित "सू"चे दर्शन या दोन्ही गोष्टी विठूच्या शरीरात थरार निर्माण करतात, असे, म्हणूनच मर्ढेकरांनी म्हटले आहे. मानवाच्या मातीशी असलेल्या संबंधाबद्दल मर्ढेकरांच्या भावनिक प्रतिक्रिया पावित्र्याच्या, श्रद्धेच्या आहेत. म्हणूनच "चिखलाचं पुण्यलेणं" असा शब्दप्रयोग भातखाचरातील चिखलाबद्दल येतो. भातशेतीत राबताना विठूच्या चेहऱ्यावर बहरून येणारे हुरूपाचे आणि आनंदाचे थेंब शरीरावर पडणाऱ्या पावसाच्या थेंबासारखे आहेत आणि कृष्णेच्या थंडगार पाण्यात सूर मारल्यावर बिलगणाऱ्या पाण्यासारखं 'सू'चे सान्निध्य विठूला बिलगले आहे. मर्ढेकरांच्या या कथनात येणाऱ्या प्रतिमा भूमिसंलग्न, नैसर्गिक वास्तवातून घडल्या आहेत. त्यामुळे मानव आणि भूमी यांच्यातील नैसर्गिक नात्यासंबंधीच्या मर्ढेकरांच्या जाणिवांकडे त्या अंगुलिनिर्देश करतात.

मर्ढेकरांनी *पाणी* या कादंबरीत संज्ञाप्रवाहाच्या तंत्राचा दोन ठिकाणी वापर केला आहे. संज्ञाप्रवाहाच्या वापरातून त्यांना विठूच्या व्यक्तिमत्त्वाचा वेध घ्यावयाचा आहे. संज्ञेवर बाह्य वास्तवातील एखाद्या चेतकाच्या होणाऱ्या आघाताने संज्ञेत एक विचारप्रवाह सुरू होतो. वास्तवातील अनेक वस्तु, व्यक्ती, घटना, संवेदना यांच्या प्रतिमा माणसाच्या मनात साठवल्या गेलेल्या असतात. या स्मृतिप्रतिमा भावनांनी भारलेल्या असतात. तसेच माणसाच्या अप्रकट आणि अर्धप्रकट मनात अनेक अतृप्त प्रेरणा दाबल्या गेलेल्या असतात. त्या तृप्तीच्या संधीची वाट पाहत असतात. माणसाच्या प्रेरणा बाह्य वास्तवातील व्यक्ती किंवा वस्तू यांच्याशी निगडित झालेल्या असतात. अशा प्रकारे बाह्य वास्तवातील व्यक्ति-वस्तूशी निगडित झालेल्या प्रेरणेला 'इच्छा' म्हणू. अशा अनेक इच्छा माणसाच्या संज्ञेत प्रवेश करतात. व्यक्ती-वस्तु-घटना-संवेदना यांच्या मानसिक प्रतिमा तसेच त्याच्या इच्छा आणि इच्छावस्तू या सर्वांचा संज्ञेत होणारा प्रवेश आणि त्यांची आपसांतली जोडणी साम्य-विरोध आणि निकटत्व या तत्त्वांच्या आधारे होते. या तत्त्वांच्या आधारे बाह्य वास्तवातले चेतक आणि स्मृतिकोषातील प्रतिमा, इच्छा, इच्छावस्तू यांची जोडणी होते. ही प्रक्रिया सुरू होऊन ती चालू राहिली की तिला प्रवाहाचे रूप येते. माणसाचा संज्ञा-प्रवाह हा त्याच्या समग्र व्यक्तिमत्त्वाची निर्मिति असते. म्हणून माणसाचा संज्ञाप्रवाह हा त्याच्या व्यक्तिमत्त्वाचा निदर्शक असतो. हा संज्ञाप्रवाह व्यक्तिमनात तयार झालेल्या बाह्य वास्तवातील घटकांच्या प्रतिमांच्या रचनेतून सिद्ध होत असल्यामुळे तो बाह्य वास्तवाचाही निदर्शक असतो. त्यामुळे संज्ञाप्रवाह एकाच वेळी व्यक्तीच्या व्यक्तिमत्त्वाचा आणि बाह्य वास्तवाचा आकार आणि अर्थ प्रकट करतो. व्यक्तीच्या व्यक्तिमत्त्वाची, बाह्य वास्तवाची आणि संज्ञाप्रवाहात तयार झालेल्या त्यांच्या रसायनाची सार्थता जेव्हा लेखकाला

प्रकट करायची असते तेव्हा संज्ञाप्रवाहाचे तंत्र वापरणे अर्थपूर्ण ठरते.

पाणी या कादंबरीत आधुनिक संस्कृतीच्या आक्रमणाची कथा सांगायची आहे की विठू या व्यक्तीची, याचा नेमका निर्णय मर्ढेकरांना घेता न आल्याने तिच्यात संज्ञाप्रवाहाचे तंत्र का वापरले याचा नेमका खुलासा होऊ शकत नाही. एका संस्कृतीच्या आक्रमणामुळे दुसऱ्या संस्कृतीच्या होणाऱ्या पडझडीच्या चित्रणासाठी हे तंत्र उपयुक्त नाही. बाह्य वास्तवाच्या दाबातून विठूच्या व्यक्तिमत्त्वाला, प्रेरणांना, इच्छाआकांक्षांना, तत्संलग्न भावनिक ताणांना प्राप्त होणारे आकार अभिव्यक्त करणे हे जर या कादंबरीच्या निर्मितिचे उद्दिष्ट असते तर संज्ञाप्रवाहाच्या उचित वापराने ते चांगल्या-प्रकारे साध्य झाले असते. परंतु *पाणी* मधील विठूच्या कथेचे हेही उद्दिष्ट नाही. अदृष्टातून विठूपुढे येत गेलेल्या वास्तवाला विठूचे सामोरे जाणे मर्ढेकरांनी चित्रित केले आहे. या प्रकारच्या चित्रात वास्तव हे व्यक्तिनिरपेक्ष पातळीवरून रेखाटावे लागते. संज्ञाप्रवाहात वास्तवाच्या व्यक्तीच्या मनात उमटलेल्या प्रतिमा चित्रित होतात. भगतपूर धरणाचे गाव, मुंबई, ब्रह्मदेश या स्थळांशी निगडित असलेल्या वास्तवाला विठूनिरपेक्ष अस्तित्व असून त्याला विठू सामोरा जात असल्याचे चित्र मर्ढेकर रेखाटीत आहेत. अशा प्रकारच्या निर्मितीला संज्ञाप्रवाहाच्या तंत्राचा उपयोग नाही.

विठूभोवतीच्या वास्तवाचा विठूच्या मनात उमटलेल्या प्रतिमांच्या प्रवाहाद्वारे मर्ढेकर विठूच्या इच्छा, आकांक्षा आणि प्रेरणा यांचे जग संज्ञाप्रवाहाच्या चित्रणातून उभे करतात. विठूच्या बालपणीच्या महत्त्वाकांक्षेतून त्याचा एक संज्ञाप्रवाह साकार झाला आहे. विठूच्या बापाचा सैनिकी पेशा, विठूचे मराठमोळेपण, विठूला शिकवले गेलेले "शिपाईदादा व्हनार!" हे गाणे, पहिल्या महायुद्धाच्या विजयदिनाचा समारंभ, पाठ्य-पुस्तकातील शिकवला गेलेला बाजी प्रभूचा धडा हे विठू भोवतीचे युद्धसंलग्न वास्तव आहे. महायुद्धाच्या विजयदिन-समारंभात विठूच्या बापाचं झालेले भाषण, समारंभप्रसंगी वाटण्यात आलेली मिठाई, या घटनांच्या संस्कारातून त्याची शिपाई होण्याची महत्त्वाकांक्षा बलिष्ट होते. याच्या जोडीलाच विठूचे कुटुंब, खंडू मास्तर, दादू पोस्टमन, त्याची बालमैत्रिण तान्ही यांनाही त्याच्या भावजीवनात स्थान प्राप्त झालेले आहे. तान्हीबद्दल त्याला अनामिक स्वरूपाची सुप्त ओढही वाटते. विठूभोवतीच्या या वास्तवाच्या प्रतिमांशी त्याच्या प्रेरणा, इच्छा-आकांक्षा आणि भाव संलग्न होतात आणि यातून त्याचा संज्ञाप्रवाह निर्माण होतो.

या कादंबरीतील दुसरा संज्ञाप्रवाह समुद्रात लाइफबेल्टवर तरंगणाऱ्या अर्धजागृत-अर्धनिद्रिस्त विठूच्या मनातील आहे. विठूची लैंगिक प्रेरणा आणि येसूबद्दल त्याला वाटणारी ओढ या प्रवाहाला जन्म देते. भगतपूर धरणाची वस्ती, मुंबई आणि ब्रह्मदेश या स्थळांच्या वास्तवातील व्यक्ती, वस्तू, घटना यांच्या विठूच्या मनातील प्रतिमांमधून हा संज्ञाप्रवाह आकारित होतो. बालपणी तान्हीबद्दल वाटलेले सुप्त आकर्षण, धरणाच्या वस्तीवर येसूची वाटलेली ओढ आणि ब्रह्मी तरुणी 'सू'चा सहवास ही या संज्ञाप्रवाहाची तीन केंद्रे आहेत. तान्हीचे आणि येसूचे दुसऱ्यांशी लग्न झालेले आहे. 'सू'चा शरीरसहवास लाभूनही ती आता त्याला अप्राप्य आहे. या तीन स्त्रियांपैकी येसूच्या प्राप्तीची उत्कट इच्छा त्याच्या मनात वास करीत आहे. तान्ही-येसू-सू यांच्या उच्चारांशी साम्य-विरोध- निकटत्व या तत्त्वांनी बांधलेले अन्य उच्चार, शब्द त्याच्या मनात उमटत जातात. या उच्चारांच्या, शब्दांच्या भंजनातून आणि विरूपीकरणातून आणखी काही उच्चार आणि शब्द संज्ञेत प्रवेशतात. त्याबरोबरच त्यांच्याशी संलग्न असलेल्या व्यक्ती आणि घटना जागृत होतात. यांच्या अतार्किक बांधणीतून हा प्रवाह घडत जातो. त्याच्या कामप्रेरणेचे मुख्य लक्ष्य येसू असल्यामुळे तान्हीकडून येसूकडे आणि 'सू'कडून पुन्हा येसूकडे असा प्रवास हा संज्ञाप्रवाह करत जातो. येसूच्या आकर्षणाने त्याचे मन व्यापलेले असून तान्हीच्या आकर्षणाचा खोल संस्कार त्याच्या मनावर कोरला गेलेला आहे. तसेच 'सू'ने दिलेल्या कामानुभवाचे समाधानही त्याच्या मनात ताजे आहे. यातील तृप्ती-अतृप्तीचे भाव या संज्ञाप्रवाहात प्रकट होतात. या संज्ञाप्रवाहातील पुढील शब्द या दृष्टीने पाहता येतील. "तान्हीची काव् येसूनं खाल्ली अन् चोच मारली सू ला... पंर चोंच मारली कावळ्यानं म्हंजे चींच लई ग्वाड लागते... इठ्या चिंच खातुया..." येथील 'काव्' हा शब्द नरमादींनी एकमेकांना घातलेल्या सादेची प्रतिमा आहे. साद विठूने तान्हीला घातलेली. या सादेला अनुकूल प्रत्युत्तर जरी येसूने दिलेले असले तरी ते प्रत्यक्षात उतरले नाही. ('काव् येसूनं खाल्ली') या सादेमागील कामप्रेरणा 'सू'ने तृप्त केली आहे. ('चोच मारली सू ला') या कामानुभवातून विठूला समाधान

अनुक्रमणिका

लाभले आहे. ('चींच लई ग्वाड लागते... इठ्या चिंच खातुया..."). येसूने शीवच्या पोस्टमनशी काडीमोड घ्यावा, पुनर्विवाह करून आपल्याशी संसार करावा, अशी त्याची इच्छा आहे. विठूचे आगगाडी उडवणे, विजेचे गाव, तेथील त्याचे कुटुंब, विजेमुळे माणसाचे जीवन कसे बदलेल यासंबंधीचा कंपनीचा प्रचार या तपशिलातून विठूचा संज्ञाप्रवाह पुढील आकार घेतो. "... आगिन काडीमोड... ली... पर म्होतुर लावून आलाय इजेच्या गावी.... ये... की... येसू... हे तुझं घर हाय... ह्यो इजेचं दिवे तू खेपे....बटन फटन् दाबलं की धुतंय....कपडं... अन् बटन दाबलय.... की भांडी घासतंय... ह्यो इजेरच्या गावचरची मज्जा....अन् इठ्ठ्या बायकोला रांधाया सूल...सुल...चूल नी सुल....सूला भूल..."

व्यक्तीची कामप्रेरणा हे या कादंबरीचे आशयसूत्र नाही. विठू-येसू संबंधांचे, दोघांना एकमेकांबद्दल वाटणाऱ्या आकर्षणाच्या स्वरूपाचे आणि त्याच्या विकासाचे, परिवर्तनाचे असे कुठलेही चित्रण या कादंबरीत नाही. त्यामुळे येसूच्या आकर्षणासंबंधीचा संज्ञाप्रवाह अनावश्यक, उपरा बनून जातो. विठूच्या बालपणातील संज्ञाप्रवाह त्यांनी कशासाठी योजिला आहे हे संपूर्ण कादंबरीच्या रचनेच्या आणि तिच्यातील जाणिवांच्या संदर्भात स्पष्ट होत नाही. दुसरे म्हणजे शब्दोच्चारांतील साम्य, विरोध, निकटत्व तसेच उच्चारभंजन, उच्चारव्यत्यास ही तत्त्वे मर्ढेकर यांत्रिकपणे वापरतात. या कादंबरीतील स्त्रियांची नावे तान्ही, येसू, 'सू' ही संज्ञाप्रवाहाच्या सोयीसाठी तर ठेवली नाहीत ना, अशी शंका येते. तान्हीमुळे उच्चारसाम्याधारे यात, येसूचे विभाजन करून "ये...सू" ही, 'सू'ला बोलावण्याचा अर्थ सूचित करणारी शब्दयोजना आणि भंजित उच्चार पुन्हा संलग्न करून 'येसू' या नावाच्या पुनरुच्चारातून तिच्याबद्दलचा विठूचा ध्यास सूचित करणे, अशी शाब्दिक परिवर्तने, ही नावे ठेवल्यामुळे सहजशक्य झाली आहेत.

विठूच्या या कथेकडून आपण पुन्हा आधुनिक संस्कृतीविषयीच्या मर्ढेकरांच्या जाणिवांकडे वळू. पाण्याच्या चार-रूपांमधील साम्य-विरोधात्मक नात्याच्या प्रस्थापनेतून त्यांनी या जाणिवा प्रकट केल्या आहेत. या चार रूपांपैकी दोन रूपे नैसर्गिक असून उरलेली दोन मानवनिर्मित आहेत. पाण्याच्या नैसर्गिक रूपांपैकी एक आहे कृष्णा नदीचे रूप आणि दुसरे आहे अथांग आणि विराट अशा सागराचे रूप. मानवनिर्मित रूपांपैकी एक आहे नदीवर धरण बांधून तयार केले गेलेले सागरसदृश असे पाण्याचे रूप आणि दुसरे आहे ते आधुनिक संस्कृतीमुळे अस्तित्वात आलेल्या नळाखालील पाण्याच्या उथळ डबक्याचे रूप. पाण्याची ही चार रूपे आणि माणसाशी त्यांची प्रस्थापित झालेली नाती यांच्या वर्णनातून आणि त्यांवरील भाष्यातून मर्ढेकरांनी आधुनिक संस्कृति-संबंधीच्या आपल्या जाणिवा प्रकट केल्या आहेत.

पारंपरिक संस्कृती नदीकाठांने विकसित झाली. तिने नदीला मातेचे रूप दिले. या संस्कृतीत नदीच्या पाण्याशी माणसाचे मैत्रीचे नाते प्रस्थापित झाले. नदीला पूर आल्यावर ती जे उग्र रूप धारण करते तेही माणसाने मैत्रीच्या भावनेने स्वीकारले. नदीशी त्याने जोडलेल्या या नात्यात भीतीच्या भावनेचा लवलेशही नव्हता. भगतपूरच्या जीवनचित्रणात मर्ढेकरांनी पाण्याचे नैसर्गिक रूप आविष्कृत केले आहे. कृष्णा नदीवर धरण बांधले जाते. या धरणाच्या भिंतीची उंची जेव्हा छातीइतकी असते तेव्हा कृष्णेचे मांडीइतके *पाणी* अडवले गेलेले असते. पावसाळ्यात नदीचे *पाणी* जितके खोल असावे तितकेच ते आताही आहे. या मांडीइतक्या पाण्यात लहान मुले खेळत आहेत. त्याच्या हिरवट नितळपणामुळे, पाण्याच्या तळाशी असलेले आणि सहज दिसणारे शंख-शिंपले मुले गोळा करीत आहेत. नदीचे हे आकर्षक रूप माणसाला मोहित करते. माणसाची एक जवळीक पाण्याच्या या रूपाशी प्रस्थापित होते. कृष्णेच्या या चित्रातून मर्ढेकर माणूस आणि *पाणी* यांच्या नैसर्गिक नात्याचे सूचन करतात.

धरण पूर्ण होते. प्रचंड उंच भिंत उभी राहते. तिच्यामुळे अडवली गेलेली नदी आता "कृष्णामाई" राहत नाही. आता तिला अक्राळविक्राळ राक्षसी रूप प्राप्त झाले आहे. कृष्णेच्या या दोन रूपांचा विरोधन्यास साधून मर्ढेकर आपल्या जाणिवा प्रकट करीत आहेत. माणूस आणि प्रकृती यांचे स्वाभाविक नाते आणि आधुनिक संस्कृतीने या नात्यात घडवून आणलेले परिवर्तन यासंबंधीच्या या जाणिवा आहेत. धरणाच्या भिंतीवर उभा राहिलेल्या विठूला, कृष्णा नदीला आधुनिक मानवाने दिलेल्या रूपाचे जे दर्शन होते त्याचे चित्र मर्ढेकरांनी पुढीलप्रमाणे रंगवले आहे. धरणानं बांधलेलं *पाणी* अस्ताव्यस्तपणे लोळणाऱ्या वाघाप्रमाणे धरणीमातेच्या अंगावर पसरलं होतं. त्या पाण्यात कृष्णामाई गुप्त झाली होती... कृष्णेचं नितळ हिरवं *पाणी* हरवलं होतं... त्या पाण्यात राक्षसाची रग होती;

मुठीत अजस्र शक्ती होती; कृष्णामाईच्या पात्रातली शिंपलेगोट्यांची रंगीत आणि शिल्पित फुलमाया अदृश्य झाली होती.... वाऱ्याच्या लहरीबरोबर लाटांच्या भरदार माना फुगून गर्दनगिरी खेळू लागायच्या नि त्या पाण्यातून भीषण स्नायूंची पीळदार मस्ती सुरू झालेली दिसायची.... त्या अफाट पाण्याच्या भोकरापेक्षा सहस्रपट मोठ्या डोळ्यांच्या विरूपाक्षी कटाक्षानं विठूची मेलेली नजर जिवंत व्हायची; पण तिची पापणी त्या पाण्याच्या बेडर, अंदाधुंद आणि भेसूरपणं आव्हान देणाऱ्या नजरेला दृष्टी भिडवताना मात्र लवत होती, बिचकत होती.... समोरील लाटांच्या सुस्त पण उग्र मगरी जशा चांदण्यांच्या प्रतिबिंबांनी विणलेल्या जाळ्यातून माना मुरगाळीत बाहेर पडायच्या, तशी विठूची नजर दबकायची नि त्या लाटा - मगरींचा मदोद्धत वास हुंगीत परत फिरायच्या... त्या बांधलेल्या पाण्यानं विठूची नजर बांधली, पण स्वतःच्या दृष्टीचा रोख त्याला लागू दिला नाही.... विठू त्या बांधलेल्या पाण्यासमोर ठिसूळ, गोगलगाय बनला नाही हे खरं. पण... भूमीवर स्वार होऊन उद्दामपणे गुरगुरणाऱ्या त्या बांधलेल्या पाण्याच्या पंजावरील रेषा विठूला वाचता येईनात. पंचमहाभूतां- पैकी एकाच्या विशाल मंत्रानं आपल्या फक्त एका मुठीत दाबून धरलेली इतकी अजस्र शक्ती विठूनं पूर्वी कधीच अनुभवली नव्हती. तिचं आकर्षण, मनोहर आणि भयानक होतं."

माणसाने पाण्याला कोंडले आणि या पाण्याशी असलेले मातेचे नाते संपुष्टात आले, नैसर्गिकरीत्या वाहणाऱ्या या पाण्याशी माणसाच्या असलेल्या भययुक्त जवळिकीची जागा आता भयमुक्त दुराव्याने घेतली. कृष्णेच्या तीरावर लहानाचा मोठा झालेल्या विठूला आता या पाण्याच्या "भोकरडोळ्यांशी" डोळे भिडवण्याची भीती वाटते. कोंडलेले हे *पाणी* आज जरी वीजनिर्मितिसाठी वापरले जात असले तरी भविष्यात ते कसे वर्तन करणार, ते मानवाला अनुकूल असणार की प्रतिकूल या प्रश्नांची उत्तरे हे *पाणी* कोंडणाऱ्या मानवाला देता येत नाहीत. कारण या प्रचंड ऊर्जेच्या पंजावरील रेषा वाचण्याची क्षमताच त्याच्याजवळ नाही, असे मर्ढेकरांना म्हणावयाचे आहे.

पाण्याला बांधून त्याच्या प्रचंड शक्तीचा वापर स्वसुखार्थ करण्याची किमया साध्य करणे हा एका परीने जरी मानवाचा विजय असला तरी नैसर्गिक रूपातील पाण्याशी माणसाचे असलेले प्रेमाचे भावबंध गमावले जाणे, हा दुसऱ्या परीने माणसाचा पराजयच. या जयपराजयाचे गणित मांडतानाच, ज्या भूमीच्या, निसर्गाच्या कुशीत माणसाला जगायचे असते त्या भूमीला, निसर्गाला त्याने "परके" करून टाकले, या "गमावलेपणाची" व्यथा मर्ढेकरांनी या कादंबरीत प्रकट केली आहे.

कोंडलेल्या पाण्यासंबंधी मर्ढेकरांनी केलेल्या भाष्यात आधुनिक संस्कृतीतील मानवाचे एक विपरीत- भावात्मक चित्र रेखाटलेले आहे. पंचमहाभूतांच्या विशाल मंत्रांना जाणून घेऊन त्याची "अजस्र शक्ती आपल्या मुठीत दाबून" धरणाऱ्या मानवाचे हृदय मात्र "आमटीच्या वाटीएवढे" आहे! त्याच्या टकटकचा आवाज बारीक आहे! अशा इवल्याशा, दुर्बल मानवाने पंचमहाभूतांच्या राक्षसी शक्तींना गुलाम बनवले आहे! या राक्षसी शक्तींना कामाला लावूनही त्याचे फळ काय? तर ताडपत्र्यांच्या तकलादू, दरिद्री खोपटात त्याचा निवास! मर्ढेकर म्हणतात, "धरणाच्या बांधलेल्या भिंतीवर आपटणाऱ्या पाण्याची धप् धाप्, धाप् धप्...! आणि (विजेच्या निर्मितिसाठी *पाणी* वाहून नेणाऱ्या) नळातून वाहणाऱ्या पाण्याची भरदार खोल, गूढ धब् घोंऽ घोंऽ घोंऽ धब्....! त्याबरोबरच नीट कानोसा घेतला तर ताडपत्री खोपटातील चार साडेतीन हातांच्या शिथिल देहातील, (हा उल्लेख विठूच्या कुटुंबातील चौघांचा आहे.), चार आमटीच्या वाट्यांएवढ्या हृदयातील बारीक पण स्पष्ट टक् टक्, टक् टक्! धप् धाप्, धप् धाप्, टक् टक्, टक् टक्.... धब घोंऽ धब घोंऽ टक् टक्, टक् टक्... धप् धाप्, टक् टक्, धब घोंऽ टक् टक्...." पाण्याचा आवाज आणि छोट्याशा हृदयाच्या स्पंदनाचा आवाज यांची विरोधन्यासात्मक मांडणी मर्ढेकरांनी अर्थपूर्ण बनवली असून ती मर्ढेकरांच्या जाणिवांकडे अचूक बोट दाखवते.

समुद्र हे पाण्याचे आणखी एक रूप. माणसाने *पाणी* कोंडून त्याला दिलेले राक्षसी रूप आणि विश्वनियंत्याने *पाणी* कोंडून त्याला दिलेले राक्षसी रूप यांची आणि या दोन्ही पाण्यांशी माणसाच्या असलेल्या नात्यांची एक विरोधन्यासात्मक मांडणी मर्ढेकरांनी केली आहे. माणसाने कोंडलेले *पाणी* कधीही विनाशक रूप धारण करू शकते. त्याच्या "मगरी" लाटांतून आणि "भोकरडोळ्यांतून" माणसाला त्याच्या विनाशक शक्तीचा अंदाज येत असल्यामुळे त्याला या पाण्याची भीती वाटते. माणूस आणि हे *पाणी* यांच्यात "जेता-जित-भाव" प्रस्थापित झाला आहे. विश्वनियंत्याने निर्माण केलेल्या

सागरातील *पाणी* मात्र यापेक्षा निराळे आहे. "अदृश्य अशा विस्तीर्ण भूप्रदेशाच्या किनाऱ्यांनी कुंठित केलेल्या आपल्या अनंत परस्परछेदक प्रवाहांच्या प्रचंड प्रेरणेने" हे *पाणी* उसळत आहे." खोल तळाशी असलेली पृथ्वी आणि वर आकाशात असलेला चंद्र यांच्या परस्परविरोधी आकर्षणाच्या छेदबिंदूवर न भांबावता...तुंबळणारे पर्वतप्राय लवचीक जलाकार" म्हणजे या पाण्याच्या लाटा. या पाण्याच्या आवाजाबद्दल मर्ढेकर म्हणतात, "ह्या अमानुष प्रपंचात ना कुठला स्वर, ना कुठलं व्यंजन! सारी भाषा अप्रतिहत, अनामिक सुरांची!" संपूर्ण विश्वातील नियमव्यवस्थेने बांधले गेलेले *पाणी* म्हणजे समुद्र. ही नियमव्यवस्था मोडून कृत्रिमपणे बांधले गेलेले *पाणी* म्हणजे धरण. मानवाने मोडलेली वैश्विक नियमव्यवस्था जर या पाण्याबद्दल पुन्हा प्रस्थापित झाली तर ते विनाशक रूप प्रकट करणार. या पाण्याच्या सुप्त विनाशक शक्तीची मानवाला भीती वाटते.

विश्वनियंत्याने निर्मिलेल्या, विश्वाच्या समग्र नियमव्यवस्थेने बांधलेल्या समुद्राचे आणि माणसाचे नाते काय? या पाण्याच्या दृष्टीने मानव ही एक नगण्य, क्षुद्र वस्तू. समुद्रावर तरंगणाऱ्या विठूचे या समुद्राशी असलेल्या नात्याचा निर्देश करीत मर्ढेकर म्हणतात, "येथे कुणाचं शरीर! कुणाचं मन! कुणाची गती! नि कुणाच्या भ्रमणाकृती!" समुद्राच्या दृष्टीने ज्याची दखलही घेऊ नये अशा या गोष्टी. समुद्रावर तरंगणार! विठू ही समुद्राच्या संदर्भात वैश्विक नियमव्यवस्थेने बांधली गेलेली केवळ एक वस्तू. मर्ढेकर म्हणतात, "विश्वाच्या विराट स्वरूपात फक्त ओली-कोरडी, लांबी, रुंदी आणि वजन यांनी ओळखली जाणारी, गुरुत्वाकर्षणाच्या तालावर डुगडुगणारी वस्तू" म्हणजे हा विठू! लष्करी जहाज जेव्हा त्याला वाचवते, तेव्हा मर्ढेकर म्हणतात, "अशी ...वस्तू माणसाच्या चिंचोळ्या जगात सोईसाठी पुन्हा 'विठू' बनली, बनवली गेली." या वाक्यातील, "बनवली गेली" हे शब्द अर्थपूर्ण आहेत. 'बनणे', नैसर्गिक असते; वैश्विक नियमव्यवस्थेतून ते घडते. 'बनवणे' हे ही व्यवस्था मोडून घडत असते. माणसाने नदी अडवून तिचा समुद्र 'बनवला'. विशिष्ट संस्कृती सिद्ध करून विशिष्ट आकारमान असलेल्या नैसर्गिक वस्तूला 'विठू' बनवले गेले.

समुद्राच्या पाण्यावर तरंगणाऱ्या विठूच्या हृदयाची टक् टक् ही वैश्विक नियमव्यवस्थेचाच एक भाग. समुद्राची गाज आणि विठूच्या हृदयाची टक् टक् यांचे एक अंतस्थ नाते आहे. हे नाते मर्ढेकरांनी पुढीलप्रमाणे कथिले आहे. "या लाटांवर एक जिवंत पण संज्ञाशून्य शरीर लाइफबेल्टच्या आधारावर तरंगत होतं, आणि आपल्या आमटीच्या वाटी-एवढ्या हृदयातून टक् टक् ची साथ त्या अफाट जलविस्ताराच्या अखंड, अप्रतिहत गर्जना कल्लोळाला देत होतं :

घोंऽ घोंऽ घोंऽ घोंऽ
टक् टक् टक् टक्
घोंऽ घोंऽ टक् घोंऽ घोंऽ
ऽटक्ऽ
घोंऽ ऽ घोंऽऽ घोंऽऽऽ"

या कथनात मर्ढेकरांनी वापरलेला "साथ" हा शब्द महत्त्वाचा आहे. वैश्विक नियमव्यवस्थेने सिद्ध केलेल्या भाषेत होणारा हा "संवाद" आहे. कृष्णेच्या कोंडलेल्या पाण्याची भाषा आणि ताडपत्र्याच्या खोपटातील माणसाच्या हृदयाची टक् टक् यांची परस्परांना साथसंगत नाही. तेथे उत्तर-प्रत्युत्तराची, दोन विरोधकांमध्ये होणारी "भाषा" आहे.

ही कादंबरी संपवताना मर्ढेकरांनी पाण्याचे आणखी एक मानवनिर्मित रूप रेखाटले आहे. माणसाने नदीचे *पाणी* कोंडले आणि ते नळावाटे माणसाच्या पायाशी हजर केले. पाण्यासाठी जलाशयाकडे जाण्याची नैसर्गिक रीत नष्ट झाली आणि गुलाम केलेले *पाणी* सेवेसाठी माणसाच्या पायाशी आणले गेले. घरी परतलेला विठू हातपाय तोंड धुण्यासाठी घराच्या पायऱ्यालगतच्या नळावर येतो. नळ सोडताच नळाखाली "साचलेल्या पाण्याच्या लहानशा, उथळ डबक्यातून एक बेडूक टुणदिशी उडी मारून कोरड्या जमिनीवर "येतो". विठू क्षणभर विचकतो आणि नंतर हसतो. ही घटना सांगितल्यावर मर्ढेकर म्हणतात, "आकाशात तारे होते आणि जमिनीवर विजेचे पांढरे, तांबडे, हिरवे दिवे होते."

आधुनिक संस्कृतीने माणसाला आणि त्याच्या जीवनाला प्राप्त करून दिलेल्या रूपाचे प्रतीक म्हणून "डबके आणि बेडूक" येते. सागराशी स्पर्धा करणारा जलाशय आणि आकाशातील तारकांशी स्पर्धा करणारे विजेचे दिवे मानवाने तयार केले. परंतु समुद्रापुढे मानवनिर्मित जलाशय हे एखाद्या डबक्यासारखेच आहे आणि अवकाशातील तारकांपुढे विजेचे दिवे काजव्यासारखे क्षुल्लक आणि क्षुद्र आहेत. विश्वनियंत्याच्या निर्मितिशी स्पर्धा करणाऱ्या आधुनिक मानवाने शेवटी घडवले





ते उथळ, आणि गढूळ पाण्याने भरलेले लहानसे डबके! अशा या डबक्यासारख्या जीवनात जगणारा, या जीवनाचा "राजा" असलेला आधुनिक माणूस केवळ बेडकासारखा, क्षुल्लक, क्षुद्र आणि ओंगळ!

मर्ढेकरांच्या जाणीवव्यूहात समग्र विश्वरचनेचा एक अपरिहार्य संदर्भ असतो. या विश्वरचनेच्या संदर्भात ते माणसाकडे, त्याच्या जीवनाकडे आणि त्याने निर्मिलेल्या संस्कृतीकडे पाहतात. माणूस हाही वैश्विक नियमव्यवस्थेने बांधलेला आहे. प्रकृतीकडून त्याला जे जे प्राप्त झाले आहे ते ते या वैश्विक नियमव्यवस्थेचाच एक भाग आहे. माणसाच्या अशा गुणधर्मांना मर्ढेकरी जाणीवव्यूहात फार मोठे मूल्य प्राप्त झाले आहे. म्हणून मर्ढेकरांच्या कादंबऱ्यात माणसाच्या जैविक हेतूंशी निगडित असलेल्या प्रेरणांचे अनुकूल असे चित्रण येते. माणूस आणि निसर्ग किंवा प्रकृती यांच्या देवाण-घेवाणीतूनच त्याने आपले जीवन आणि संस्कृती घडवली. या गोष्टी जर वैश्विक नियमव्यवस्थेला संवादी असतील तर माणसाला सुखी आणि अर्थपूर्ण जीवन लाभू शकते. कृषि-संस्कृतीत हा संवाद बऱ्याच प्रमाणात टिकून होता. प्रकृतीवर विजय मिळवून, तिच्या नियमव्यवस्थेत ढवळाढवळ करून माणसाने जी विज्ञानप्रणीत वणिगवृत्तीची आधुनिक संस्कृती घडवली तिने माणसाला भौतिक सुखे जरी मिळवून दिली असली तरी त्याचे जीवन प्रकृतीपासून तुटले आणि निरर्थक बनून गेले. प्रकृतीने निर्मितिच्या, संघर्षाच्या जीवनावश्यक प्रेरणा निर्माण माणसामध्ये केल्या. परिस्थितीशी लढत, नवनवी निर्मिति करीत त्याने आपल्या जगण्यात सतत परिवर्तने घडवून आणली. त्याच्या या प्रगमनशील वृत्तीतून त्याचा प्रवास विज्ञानप्रणीत संस्कृतीपर्यंत झाला. माणूस अर्थात येथे थांबणार नाही. तो नवे नवे घडवीतच राहणार. मर्ढेकरांच्या या जाणीवव्यूहात माणसाच्या सामर्थ्याबद्दलचा जसा अभिमान प्रकट होतो तसेच त्याच्या प्रकृतिदत्त दुबळेपणाबद्दल दुःखही प्रकट होते. एकाच वेळी समर्थ आणि दुबळा असलेला माणूस हा मर्ढेकरांच्या वाङ्मयनिर्मितिचे केंद्र आहे.

पाण्याच्या उपर्युक्त चार रूपांमधून मर्ढेकरांच्या व्यंजित होणाऱ्या जाणिवांना एका प्रतीकघटनेने आणखी एक परिमाण मिळवून दिले आहे. धरणाच्या वस्तीवर राहत असताना एके दिवशी दुपारी म्हातारा सदबा बाजारात गारुड्याचा खेळ पाह्यला थांबतो. आपल्या पोतडीतून एक कोय काढून तो गारुडी ती एका टोपलीखाली झाकतो. पाच मिनिटांत या कोयीतून फळासह आंब्याचे झाड तयार करण्याचे आश्वासन तो प्रेक्षकांना देतो. गारुड्याने टोपली उचलताच कोयीच्या जागी फळ लागलेले आंब्याचे रोप दिसू लागते. आयुष्यभर शेती करणाऱ्या सदोबाला, पाच मिनिटांत कोयीतून फळासह झाड उगवणे अशक्य आहे, हे माहीत असूनही हा "चमत्कार" पाहून तो विस्मयाने हसू लागतो. आधुनिक संस्कृतीही या गारुड्यासारखीच आहे. अशक्य वाटणारे चमत्कार ती करू शकते. तंत्रज्ञानाच्या आधारे निसर्गाचे वेळापत्रकही ती बदलू शकते. कुठल्याही गोष्टीचे तात्काळ फळ मिळणे तिला आवश्यक वाटते. परंतु गारुड्याच्या आंब्याला लागलेले फळ जसे खाण्याला निरुपयोगी असते तशीच आधुनिक संस्कृतीची खोटी फळे जीवनात निरुपयोगी ठरतात. वीज उपलब्ध झाली की, भगतपूरच्या परिसरातील जीवन बदलून जाईल, ते अधिक सुखी आणि समृद्ध होईल, असे आश्वासन "मराठा हायड्रो-इलेक्ट्रिक्स कंपनी"नामक गारुड्याने दिले होते. परंतु या सुखसमृद्धीच्या आशेखातर आपली घरेदारे, शेतीवाडी कंपनीला देऊन टाकणाऱ्या विठूच्या पदरी काय पडले? स्फोटकांचे आणि युद्धसामग्रीचे कारखाने, स्फोटात झालेला बापाचा मृत्यू आणि राहायला सिमेंट कॉंक्रीटची अर्धा खणी खोली! विठू ब्रह्मदेशाहून परत येतो आणि आजोबांबरोबर आपल्या घरात शिरतो. त्या घराचे मर्ढेकरांनी पुढीलप्रमाणे वर्णन केले आहे. "...म्हातारा सदोबा आणि विठू कॉंक्रीटच्या एका अर्ध्या खणी खोलीत पोहोचले. आत धुरकटलेल्या एका लहान बल्बातून विजेचा प्रकाश खोलीतल्या सामानाला अंधुकसा उजाळा देत होता." विठूच्या पदरी पडते ते असे आणि एवढेच.

आधुनिक संस्कृतीने माणसाच्या वाट्याला जे जीवन दिले ते मर्ढेकरांनी धरणाच्या वस्तीच्या आणि विजेच्या गावाच्या वर्णनातून मांडले आहे. घटना आणि वातावरण यांचे प्रत्ययकारी चित्र रेखाटण्याऐवजी मर्ढेकर त्यांचे भाष्ययुक्त वर्णन करतात. धरण बांधण्याच्या कामावर लागणाऱ्या मजुरांची एक तात्पुरती वस्ती धरणाच्या शेजारी वसवली जाते. या वस्तीमध्ये वेगवेगळ्या ठिकाणाहून पोट भरण्यासाठी माणसे एकत्र आलेली आहेत. त्यात मजूर व त्यांची कुटुंबे आहेत. किराणा दुकानदार, हॉटेलवाले, पान-विडीवाले, तमासगीर आणि भिकारी असे सर्व पोटभरू लोक या वस्तीवर जमा झाले आहेत. आपाततः

येथे वसतीला आलेल्या कुटुंबात स्नेहाचे धागे जरी जुळू लागले असले तरी पारंपरिक गावगाड्यात जे एक सहजीवन अस्तित्वात आलेले असते त्याचा या वस्तीवर अभाव आहे. या वस्तीच्या बाजाराचे मर्ढेकरांनी केलेल्या वर्णनातून या वस्तीच्या बकालपणाची सूचना मिळते. तसेच या भाष्ययुक्त वर्णनाला अधूनमधून उपहासाचा स्वर लाभतो. पोटासाठी एकत्र आलेल्या माणसांच्या वस्तीत भिकाऱ्यांचे ताफे इतस्ततः भ्रमण करीत आहेत त्याचे उपहासगर्भ वर्णन मर्ढेकरांनी पुढीलप्रमाणे केले आहे. ते म्हणतात, "... अनेकरंगी, फाटकी-विटकी लक्तरं अंगाभोवती गुंडाळलेल्या किंवा न गुंडाळलेल्या विटंबित देहाच्या भिकाऱ्यांचा ताफा आपल्या ओंगळ पण केविलवाण्या दारिद्र्याचं प्रदर्शन मांडीत, किंवा पोटाची खळगी आणि हाडांची झोळी कशी-बशी लपवीत इतस्ततः विखरून भ्रमण करीत होता. गुलाबशेटच्या (वस्तीवरील किराणा दुकानदार) सुवर्णभूमीचं ते एक अपरिहार्य आणि आगंतुक, निर्लज्ज आणि ओशाळलेलं, विद्रूप आणि विदारक असं लेणं धरणाखालच्या वस्तीलाही लाभलं नसतं तरच नवल!" वर्कशॉपमधले लोखंड, सिमेंट, लाकूड यांचे "यंत्रयुगी चित्र" सदोबा शिवरामचे खोपटे, ताडपत्र्याचे, दरिद्री असूनही, चकाकणाऱ्या पितळी भांड्यांनी त्याची; साळुंकीने केलेली सजावट; बकाल, भिकाऱ्यांच्या ओंगळपणाने सजलेला बाजार या सर्वांची वर्णने करताना मर्ढेकरांच्या भाष्यात मानवी जीवनातील असहायता, कारुण्य आणि माणसाचे अजाणपण यांची नोंद केली जाते. मर्ढेकर म्हणतात, "म्हाताऱ्या सदोबाच्या वस्तुतः परिणामशून्य आणि असहाय अशा आशीर्वादाच्या छत्राखाली सजवलेलं, तुक्याच्या ताडपत्री खोपटातलं कौटुंबिक चित्र! त्यात जितकं अजाण समाधानाचं कारुण्य होतं, तितकंच त्या धरणाखाली उपऱ्या बसलेल्या गावात यदृच्छया एके ठिकाणी जमलेल्या नाना तऱ्हेच्या लोकांच्या सामुदायिक जीवनाच्या चित्रातही होतं. त्या दोघांच्याही भावी भाग्याची रूपरेषा भगतपूरच्या धरणावर सिमेंट कॉंक्रिटने बांधली जात होती. पण धरणाखालील सामुदायिक जीवनात त्याची तादृश जाणीव फारशी दिसत नव्हती." धरणाची तात्पुरती वस्ती हे मानवाच्या भावी भाग्याची रूपरेषा सूचित करणारे चिन्ह असल्याचा निर्देश मर्ढेकर येथे करू पाहतात.

धरण बांधून होताच ही उपरी, तात्पुरती वस्ती उठते. या वस्तीवरची माणसे पुन्हा एकदा पांगतात. सदोबा शिवरामचे कुटुंब नव्याने उभे राहिलेल्या विजेच्या गावी स्थलांतरित होते. विठू मुंबईला जातो. नव्याने उभे राहिलेले हे विजेचे गाव ही खऱ्या अर्थाने आधुनिक संस्कृतीची देणगी आहे. या विजेच्या गावच्या वर्णनातून मर्ढेकरांनी आधुनिक संस्कृतीच्या "कमाई"चा आणि "गमाई"चा ताळेबंद मांडला आहे. हा ताळेबंद मांडताना मर्ढेकरांनी बुद्धिबळाच्या खेळाच्या प्रतिमेची योजना केली आहे. हा बुद्धिबळाचा खेळ विश्वनियंता आणि माणूस यातला. विश्वातील गूढे आपल्या बुद्धीच्या साह्याने उकलीत, विश्वातील शक्तींवर काबू मिळवीत, विश्वनियंत्याशी स्पर्धा करीत आधुनिक मानवाने एक प्रतिसृष्टी निर्माण केली. अशा या बुद्धीच्या खेळाचे चित्र विजेच्या गावाच्या संदर्भात मर्ढेकरांनी पुढील प्रकारे रेखाटले आहे. ते म्हणतात, "वर निळ्या आकाशातून काळ्या अंधाराचा शह बसत होता, त्यावर 'विजेच्या गावा'तली प्रकाशाची प्यादी मात करण्याचा प्रयत्न करीत होती." यातील "प्यादी' ही प्रतिमा आधुनिक संस्कृतीच्या कमाईचे क्षुल्लकपण सूचित करते. 'अंधार पोखरणारे वीजदिवे' अशी प्रतिमाही या वर्णनात मर्ढेकर वापरतात. भगतपूरवासीयांपुढे एका सुखी, समृद्ध जीवनाचे चित्र मराठा हायड्रो-इलेक्ट्रिक कंपनीने उभे केले होते. ते आता मराठमोळ्यांच्या दृष्टिआड झाल्याचा उल्लेख करून मर्ढेकर म्हणतात, 'चालू घटनांच्या (दुसऱ्या महायुद्धाच्या घटनांचा हा निर्देश) दाबानं 'विजेच्या गावा'ला जबरदस्त धक्का पोहोचला आणि त्याच्या सभोवतालच्या टापूत सुखसमृद्धीच्या शांत अवताराऐवजी स्फोटक द्रव्य आणि इतर युद्धसामग्री चोवीस तासांच्या करारानं तयार करणारे कारखाने आपलं सिमेंट-कॉंक्रिटी ठाण मांडून बसले." आपल्या पांढऱ्या, तांबड्या, हिरव्या वीजदिव्यांच्या लखलखाटाने आकाशातील ताऱ्यांशी स्पर्धा करणाऱ्या या 'विजेच्या गावा'ने एक सामान्य माणूस असलेल्या सदोबा शिवरामला शेवटी काय दिले? कारखान्यातील अपघाती स्फोटात त्याच्या मुलाचा – तुकाचा – मृत्यू, सिमेंट कॉंक्रिटची अर्ध्या खणाची खोली, धुरकटलेला अंधुक वीजदिवा, खोलीच्या पायऱ्यांजवळ एक नळ, त्याच्या तळाशी एक डबके आणि त्यात राहणारा बेडूक!

आधुनिक संस्कृतीने मानवी समुदायातील पारंपरिक व्यवस्था मोडून काढली पण त्या जागी नवी, अधिक चांगली व्यवस्था मात्र निर्माण केली नाही. आधुनिक शहरात एकत्र




आलेली माणसे केवळ स्वत:चे हितसंबंध सांभाळणारी, दुसऱ्याशी भावनिक नाती टाळणारी, परस्परांतील संवाद हरवून बसलेली अशी बनली. भगतपूरमध्ये पहिल्या महायुद्धावरून तुका परत येतो या घटनेशी दुसऱ्या महायुद्धावरून विठूच्या विजेच्या गावी परत येण्याची घटना एक साम्यविरोधात्मक नाते प्रस्थापित करून त्यातून नव्या आधुनिक माणसाची प्रतिमा सूचित करते. रात्रीच्या पहिल्या प्रहरात विजेच्या गावाजवळ येऊन पोचलेला विठू सिगारेट पेटवतो. बुटाच्या ठोकरीने रस्त्यावरला एक छोटा दगड लांब भिरकावतो. मर्ढेकर येथे म्हणतात, "का कुणास ठाऊक, पण दु:खानं दु:खित होण्याची नि सुखानं आनंदित होण्याची विठूच्या मनाची शक्ती थोडीशी नितळ झाली होती. तिला एक प्रकारचा क्षुद्रपणा आला होता. ह्या क्षुद्रपणाचं स्पष्ट स्वरूप जरी विठूला समजत नसलं तरी त्याची जाणीव मात्र निर्विकार होती." आधुनिकतेच्या स्पर्शाने बदललेल्या विठूच्या मनोधारणेचे हे वर्णन आहे. दु:खाने दु:खित न होता. ते पचविण्याची आणि सुखाला संयमाने सामोरे जाण्याची पारंपरिक मनोधारणा आता नष्ट झाली. आपल्या मन:शक्तीला आलेल्या "क्षुद्रपणा"ची जाणीव विठूला नाही. त्यामुळे त्याची जाणीव अद्याप निर्विकार राहिली आहे, असे मर्ढेकरांना येथे सांगायचे आहे. अंधळा गोविंद शाहीर जेथे 'पोवाडा' म्हणत असतो तेथे विठू येतो. सदबा शिरक्यांची चौकशी करतो. जमलेल्या श्रोत्यांमध्ये सदबा कोणालाच माहीत नसतो. "क्षीण शरीर, मळक्या कुडत्यानं नि धोतरानं कसंबेसं झाकलेलं, तोंडावर करुणाजनक सुरकुत्या, डोक्यावर फाटकं पागोटं नि हातात एक काठी." अशा आधुनिक संस्कृतीने उद्ध्वस्त केलेल्या रूपातील सदबाजवळ विठू येतो. सदबा विठूला अंधळ्या गोविंद शाहिराजवळ नेतो. तो विठूला मिठीत घेतो. त्याचे हात शाबूत आहेत ना, याची खात्री करून घेतो. 'तेथे फार कोणी खोळंबत' नाही. केवळ विठू आणि सदबा दोघेच आपल्या अर्ध्या खणी घरी येतात. आता त्याच्यावरून दहीभात ओवाळून टाकला जात नाही. त्याला फक्त आईचा आशीर्वाद मिळतो. माणसा-माणसांतील परकेपण, त्यांच्यांतील केवळ व्यावहारिक पातळीवरची नाती, एकूण आधुनिक मानवी समुदायाचे झालेले 'अ-मानवीकरण" मर्ढेकरांनी येथे अधोरेखित केले आहे. या घटनेच्या चित्रणातून मानवी परिवर्तनाचे एक वर्तुळ मर्ढेकर पूर्ण करतात.

सदोबा शिवरामचे कुटुंब आणि भगतपूरवासीय यांच्या वाट्याला आलेले धरणाच्या वस्तीवरचे आणि विजेच्या गावातले जीवन "भगतपूरच्या मराठमोळ्याच्या आभाळी जीवनात" खुललेल्या "प्रसन्नतेच्या इंद्रधनुष्याशी" सातत्याने एक अर्थपूर्ण विरोधी नाते जोडीत राहते. मर्ढेकरांच्या *पाणी* मधील सर्व प्रतीकात्म घटना आणि दृश्ये अंतिमत: गोविंद शाहिराच्या तानाजीच्या पोवाड्यातील "गड आला पण सिंह गेला" या आशयसूत्राशी नाते जोडून मर्ढेकरांच्या आधुनिकतेविषयीच्या जाणीवव्यूहाला पूर्ण रूप प्राप्त करून देतात.

आधुनिक संस्कृतीत कमाईपेक्षा गमाई जरी जास्त असली तरी मानवाच्या ठिकाणी एक नैसर्गिक प्रगमनशीलवृत्ती आहे. निर्मितिची आणि पराक्रमाची एक प्राकृतिक प्रेरणा आहे. त्यामुळे माणसाचे जीवन सातत्याने बदलत राहणार, तो नवनवी निर्मिति करीत जाणार, जीवनविनाशक शक्तींशी संघर्ष करीत असणार असा मानवाबद्दलचा एक आशावाद मर्ढेकरांनी प्रकट केला आहे. अंधळा गोविंद शाहीर आयुष्यभर तानाजीचा पोवाडा म्हणत आला. पहिल्या महायुद्धाहून जेव्हा तुका परततो तेव्हाही कृष्णेच्या काठावर गोविंद शाहीर तानाजीचा पोवाडा सादर करीत असतो. आता भगतपूर उरले नाही. आता मराठमोळ्यांच्या वाट्याला विजेचे गाव आले. दुसरे महायुद्ध संपले. सारे जीवन बदलले. गोविंद शाहिराचा पोवाडाही बदलला. आता तो तानाजीच्या पोवाड्या-ऐवजी दुसऱ्या महायुद्धातील केरनच्या आणि ब्रह्मदेशच्या लढाईचा स्वरचित पोवाडा गाऊ लागला. विजेच्या गावच्या परिसरातील आधुनिकतेचा स्पर्श झालेले जीवन जगणारे मराठमोळे आता हा नवा पोवाडा श्रद्धेने ऐकू लागले. केरनच्या लढाईत आणि ब्रह्मदेशच्या लढाईत मराठ्यांनी केलेल्या पराक्रमाचे वर्णन करणारा पोवाडा श्रोत्यांसमोर गात असताना, ब्रह्मदेशात जपान्यांची आगगाडी उडवून देण्याचा पराक्रम करणारा विठू विजेच्या गावात प्रवेश करीत असतो. या पोवाड्यावर भाष्य करताना मर्ढेकर म्हणतात, "भूतकाळच्या रणधुमाळीचे पडसाद उठवून ज्या शाहिराच्या वाणीनं सह्याद्रीच्या दरीपर्वतांच्या पहाडी लपंडावात वीरश्रीचा माग पूर्वी काढला, त्याच शाहिराचा खडा बोल आज वर्तमानकाळातील मराठ्यांच्या शौर्यापासून स्फूर्ती घेऊन बिजलीनं पोखरलेल्या अंधारात सह्याद्रीच्या शिखरांना अभिमानाचा नि आशेचा नवा परवल देत होता!" पोवाड्याने दिलेला हा परवल कोठे कोठे पोचला

अनुक्रमणिका

याचे मर्ढेकरांनी केलेले वर्णन मुळातूनच वाचण्यासारखे आहे. या वर्णनात त्यांची मानवाबद्दलची श्रद्धा आणि करुणा प्रकट झाली आहे. त्यातील अल्पसा भाग नमुन्यादाखल देता येईल. ते म्हणतात, "....मेलेल्या वा न मेलेल्या, जन्मलेल्या वा न जन्मलेल्या अशा अलोट क्षुद्र जीवांच्या संकलित क्षणभंगुरतेवर उदात्ततेचं पांघरूण ओढीत ओढीत, मराठमोळ्याच्या पिंजलेल्या जीवनाची लक्तरं चैतन्याच्या कणखर सुईदोऱ्यानं शिवत शिवत, विज्ञानाच्या भव्य आशावादी यंत्रावर दणकट मानसिक सामर्थ्याचे पट्टे चढवून सह्याद्रीच्या ललाटावर भाग्याचं आशीर्वादचुंबन उमटवीत उमटवीत... मंदगतीनं पाऊल उचलणाऱ्या विठूच्या संज्ञाशक्तीची किनार स्पर्शून गेला."

सतत निर्मिति करत राहणारी आणि आवश्यक असेल तेव्हा जीवनविनाशक शक्तींच्या पाडावासाठी हत्यार उचलणारी मानवजात या कालप्रवाहात टिकून राहणार आणि आपले जीवन नव्याने घडवीत राहणार, यावरचा विश्वास हा मर्ढेकरी जाणीवव्यूहाचे एक केंद्रस्थ सूत्र आहे. परंतु मानवी कर्तृत्वा-संबंधीचा मर्ढेकरांचा हा आशावाद भोळाभाबडा नाही. त्याला मानवी मर्यादांची, दुबळेपणाची एक किनार आहे. तसेच त्याला मानवाला काष्टपुतळ्यांप्रमाणे नाचवणाऱ्या एका अनाद्यंत, सार्वभौम, निरंकुश शक्तीच्या अस्तित्वाची बाजूही आहे.

पाणी या कादंबरीची बांधणी करताना मर्ढेकरांनी तीन रचनातत्त्वांची योजना केली आहे. सामान्यपणे कादंबरीची रचना घटनांच्या कालानुक्रमानुसार एकरेषीय बांधणीतून केली जाते. या बांधणीबरोबरच कवितेच्या रचनाबंधात आढळणाऱ्या आणखी दोन बांधण्या मर्ढेकरांनी या कादंबरीत योजिल्या आहेत. घटना, दृश्य, व्यक्तीच्या कृती यांच्यात साम्य-विरोधात्मक नाते प्रस्थापित करणे आणि घटना, दृश्य, व्यक्तीच्या कृती यांना प्रतीकरूप देणे या कवितासंलग्न बांधण्यांच्या वापरामुळे मर्ढेकरांच्या जाणिवा सूक्ष्मपणे अर्थसघन होत जातात. याचा अर्थ मर्ढेकरांची ही कादंबरी काव्यात्म आहे, असा होत नाही. काव्यात्मता हा गुणधर्म कवितेच्या रचनातत्त्वांच्या पलीकडचा असतो.

आपल्या जाणिवांच्या अभिव्यक्तिसाठी मर्ढेकर भाष्यात्मक कथनपद्धतीवर अतिरिक्त प्रमाणात अवलंबून राहतात. व्यक्तींच्या प्रेरणा, परिस्थितीशी त्यांनी दिलेला संघर्ष, त्यातून घडणारे मनोव्यापार, परिस्थितीचे त्यांनी केलेले आकलन – अर्थन या सर्वांतून लेखकाच्या जाणिवा व्यंजित व्हायला हव्यात. परंतु मर्ढेकरांच्या या कादंबरीत असे होत नाही. याचे कारण कादंबरीला किंवा कुठल्याही कथाप्रकाराला आवश्यक असणारी ही प्राथमिक प्रक्रिया मर्ढेकरांच्या या कादंबरीत घडतच नाही. मर्ढेकरांच्या या कादंबरीतील व्यक्तींच्या प्रेरणा प्रेरणा, कृती घडवीत नाहीत. त्यामुळे व्यक्तीची प्रेरणा, त्यातून घडणारी कृती, तिचे व्यक्तिमनावर, त्याच्या जीवनावर, तसेच परिस्थितीवर होणारे परिणाम अशी साखळी या कादंबरीत निर्माण होत नाही. व्यक्तीच्या जीवनावर परिणाम घडवणाऱ्या कृती बाहेरून, बाह्य वास्तवातून घडतात. या कृतींना या व्यक्ती निमूटपणे सामोऱ्या जातात. परिस्थितीशी जुळवून घेत जगत राहतात. प्रतिकूल परिस्थितीविरुद्ध या व्यक्ती साधी तक्रारसुद्धा करीत नाहीत. व्यक्तींबद्दल बाह्य वास्तवातून घेतले गेलेले निर्णय, व्यक्तिजीवनावर त्यांचे होणारे अनुकूल-प्रतिकूल परिणाम यांवर मर्ढेकर अनुकूल-प्रतिकूल स्वरात स्वीकरणीय-अस्वीकरणीय भूमिका घेत भाष्य करतात. या भाष्यातून त्यांच्या जाणिवा प्रकट होत जातात. *पाणी* या कादंबरीतील व्यक्ती, घटना, दृश्ये हे सर्व मर्ढेकरांच्या जाणिवा स्पष्ट करणारी उदाहरणचित्रे झाली आहेत.

भाष्यात्मक कथनात कथेचे कथन आणि तिच्यावरचे लेखकाचे भाष्य असे दोन घटक असतात. कथेच्या कथनात व्यक्तीचे प्रेरणात्मक-भावनात्मक व्यापार, परिस्थितीबद्दलच्या तिच्या भावनिक- वैचारिक प्रतिक्रिया, तिने परिस्थितीचे केलेले आकलन-अर्थन, व्यक्तींच्या कृती आणि घटना यांचे त्यांच्यावर आणि परिस्थितीवर होणारे अनुकूल-प्रतिकूल परिणाम या सर्व गोष्टींचे वर्णन किंवा चित्रण केलेले असते. भाष्यात्मक कथनात हे वर्णन किंवा चित्रण तटस्थ, अलिप्त भूमिकेतून केले जात नाही. ते करताना कथनकर्ता मूल्यभावगर्भित शब्दांची योजना करीत जातो. हे शब्द वर्ण्यविषयाचे मूल्य सूचित करतात आणि त्यातून लेखकाच्या जाणिवा व्यंजित होतात. अशा प्रकारच्या वर्णनाच्या जोडीला कथनकर्ता या सर्व गोष्टींवर भाष्यही करतो. त्याचे हे भाष्य कथेने व्यंजित केलेल्या जाणिवा स्पष्ट करण्याचे, त्यांचे अनेकार्थ निर्देशित करण्याचे, गरज पडल्यास त्यांना संदिग्ध, धूसर रूप देण्याचे कार्य करते. भाष्यात्मक कथनात अशा प्रकारे कथेच्या मूल्यभाव-गर्भित कथनातून आणि कथेवरच्या त्याच्या प्रत्यक्ष भाष्यातून लेखकाचा जाणीवव्यूह प्रकट होत असतो. मर्ढेकरांच्या या कादंबरीत मात्र जाणिवांचा कथाव्यंजित स्तर अस्तित्वातच येत नाही.

अनुक्रमणिका





असे घडते याचे कारण मर्ढेकर कादंबरीरचनेला आवश्यक असणाऱ्या वास्तवाच्या तपशिलाकडे आवश्यक तेवढे लक्ष देत नाहीत. वास्तवाच्या तपशिलाला आकार देण्यातून कथा-वाङ्मयाची बांधणी होत असते. प्रत्यक्ष वास्तवाच्या तपशिलावर प्रक्रिया करून कथावाङ्मयातील वास्तव सिद्ध केले जाते. प्रत्यक्ष वास्तवाची स्थलकालनिबद्धता कायम ठेवूनही त्याला स्थलकालातीततेचे परिमाण प्राप्त करून देण्याच्या प्रक्रियेद्वारा कथावाङ्मयातील वास्तव आकार घेत असते. आपल्या कादंबरीतील वास्तवाला स्थलकालातीत बनवण्यासाठी मर्ढेकर वास्तवातील स्थलकालसंबद्ध तपशिल टाळू पाहतात. आणि त्याऐवजी स्थलकालांचे प्रत्यक्ष संदर्भ नसलेले काल्पनिक तपशिल वापरतात. उदाहरणार्थ, "धरणाखालची वस्ती", "विजेचे गाव" अशा पूर्ण काल्पनिक स्थळांना प्रत्यक्ष वास्तवाचे संदर्भच प्राप्त होत नाहीत. या काल्पनिक, अनामिक स्थळां-ऐवजी मर्ढेकरांनी कृष्णा खोऱ्याच्या प्रत्यक्ष भौगोलिक वास्तवाचा संदर्भ कायम ठेवीत काल्पनिक नावांच्या दोन गावांचा समावेश जर या प्रत्यक्ष भौगोलिक वास्तवात केला असता तर प्रत्यक्ष वास्तवाचा आभास कायम राहून ते स्थलकालातीत होऊ शकले असते. परंतु मर्ढेकर प्रत्यक्ष वास्तवाचे संदर्भ टाळण्यावर अधिक भर देतात.

वास्तवाचा विपुल भरघोस तपशिल स्वीकारून त्याला आकार देण्याऐवजी वास्तवाच्या तपशिलाचा संक्षेप करणे, वास्तवाचा समग्र तपशिल न देता त्याच्या अल्पशा भागाचा निर्देश करून काम भागवणे, या मर्ढेकरांच्या प्रवृत्तीमुळे त्यांची ही कादंबरी आवश्यक तेवढी भरीव होत नाही. तिला रक्तक्षयी, रोड, खंगलेल्या माणसाची अवकळा प्राप्त होते. काव्यात वास्तवाच्या संक्षेपीकरणाला महत्त्व असते; याउलट कथा-वाङ्मयात वास्तवाच्या समृद्धीकरणाला महत्त्व असते. मर्ढेकरांची कथानिर्मितीची प्रक्रिया ही काव्यनिर्मितिप्रक्रियेवर बेतलेली आहे.

पाणी या कादंबरीचा कालफलक आणि तिची आशयसूत्रे जर विचारात घेतली तर त्यांचा आवाका बृहत्कादंबरीचा आहे हे लक्षात येईल. परंतु मर्ढेकरांनी त्यातून एक किरटी, अपुऱ्या वाढीची, उपासमार झालेली साहित्यकृती घडवली आहे. हे घडते त्याचे कारण वास्तवाच्या संक्षेपीकरणाची त्यांची वृत्ती, हे होय. मर्ढेकर व्यक्तींच्या वृत्तींच्या नोंदी करतात. परंतु त्यामागील व्यक्तींच्या प्रेरणा, भावना, चिंतन, त्यातील हेलकावे आणि परिवर्तने यांचा ते निर्देशही करीत नाहीत. उदाहरणार्थ, विठू 'सू'वर प्रेम करतो, तो जपानी सैन्य घेऊन जाणारी आगगाडी उडवतो, 'सू' आपणहून त्याला शरीर अर्पण करते, या सर्व घटना विठूच्या मनोव्यापारात प्रचंड उलथापालथ करणाऱ्या आहेत. पण मर्ढेकर या उलथापालथींचा साधा निर्देशही करीत नाहीत. भगतपूर-वासीयांच्या जीवनात कितीतरी परिवर्तने होतात. परंतु मर्ढेकर त्याचा पुरेसा तपशिलही देत नाहीत आणि त्यांच्यामुळे भगतपूरवासीयांच्या मनांना, दृष्टिकोनांना प्राप्त होणारे आकारही निर्देशित नाहीत. विठूसंबंधीच्या त्यांच्या पुढील कथनातून त्यांची ही संक्षेपीकरणाची वृत्ती स्पष्ट होते. मर्ढेकर म्हणतात, "एक दिवस विठूला वाटलं, रेल्वे स्टेशनवर हमालाचं काम करायला सुरुवात करावी म्हणून. पण तो विचार त्याने सोडून दिला. आणि त्याचप्रमाणे इतरही बरेचसे विचार त्याने सोडून दिले. कारण काय उद्योग करावा याबद्दल त्याचा त्यालाच निश्चय करता येईना." येथे विठूच्या मानसिक आंदोलनांचा सूक्ष्म तपशिल देण्याची गरज मर्ढेकरांना वाटत नाही. यासाठी शब्द खर्च करण्याऐवजी आपल्या जाणिवांची प्रत्यक्ष मांडणी करण्यावर ते खर्च करावे, असे कदाचित त्यांना वाटत असावे. म्हणूनच कृष्णेच्या कोंडलेल्या पाण्याचे सविस्तर, सूक्ष्म आणि अर्थसमृद्ध वर्णन ते करतात. या वर्णनाला शाश्वततेचे प्रत्यक्ष मूल्य असून ते मर्ढेकरांच्या जाणिवा प्रत्यक्षात प्रकट करतात. म्हणूनच कादंबरीलेखनात मर्ढेकर काव्य निर्मितिप्रक्रिया वापरतात, असे म्हणावे लागते.

मर्ढेकरांच्या भाष्यात्मक कथनावर काव्यातील भाषावापर-पद्धतीचा प्रभाव आहे. अचूक आणि नेमक्या शब्दांची निवड, अशा शब्दांच्या परस्परसंबंधांना आणि त्यातून होणाऱ्या अर्थाभिव्यक्तीला पूर्ण वाव मिळेल अशा प्रकारचा वाक्यातील शब्दानुक्रम ही मर्ढेकरी काव्याच्या भाषाशैलीची वैशिष्ट्ये त्यांच्या कादंबऱ्यांतही दिसून येतात. याचा अर्थ त्यांची कादंबरी काव्यात्म बनते, असा मात्र नाही. मर्ढेकरांच्या कथनातील प्रतिमा आणि विशेषणे ही अतिशय अर्थसमृद्ध असतात. वर्ण्यवस्तूच्या गुणधर्मांचा बोध घडवीत असतानाच त्या कादंबरीतील इतर अनेक गोष्टींची अर्थपूर्णता प्रकट करतात. त्यांचे पुढील वाक्य पाहा: "...सह्याद्रीच्या एका त्रिकोणी कुशीत भगतपुरानं आपलं चारपाचशे जिवांचं घरटं बांधलं होतं." येथे मर्ढेकरांनी भगतपूरवासीयांना झाडावर घरटी

बांधणाऱ्या पक्ष्यांचे रूप दिले आहे. अनेक घरट्यांनी गजबजलेल्या अशा झाडावर कुऱ्हाड चालवण्याचा निर्णय कोणीतरी घेतो आणि पक्ष्यांची इच्छा असो नसो त्यांची घरटी मोडून पडतात. त्यांना स्थलांतरित व्हावे लागते. हे पक्षी निमूटपणे स्थलांतर करतात. जमेल तेथे, जमेल तसे पुन्हा घरटे उभारतात. या कादंबरीतील भगतपूरवासीयांच्या संपूर्ण जीवनाला ही प्रतिमा अर्थसमृद्ध बनवते. यातील "जिवांचं" हा शब्द भगतपूरवासीयांची निरागसता, बिचारेपण अधोरेखित करतो. पुढील वाक्यातील विशेषण पाहा: "भगतपूरच्या मराठमोळ्याच्या या आभाळी जीवनात प्रसन्नतेचं इंद्रधनुष्य खुलायला लागायचं.." यातील "आभाळी" हे विशेषण संपूर्ण कृषिसंस्कृतीचा निर्देश करते. आभाळातील ऊनपावसावर अवलंबून असलेले जीवन, तसेच आभाळासारख्या प्राकृतिक गोष्टींच्या छत्राखाली फुलणारे जीवन अशा अर्थांचा ते निर्देश करते. "वात्सल्यमूढ सासू", "बधिरसंज्ञ संथता", "चिखलाचं पुण्यलेणं", "शिल्पित फुलमाया" ही आणखी काही उदाहरणे. नेमक्या, अचूक शब्दांच्या वापराबद्दलची दक्षता आणि शब्दानुक्रमातून अर्थसमृद्धी वाढवण्यावर दिला जाणारा भर, यांमुळे त्यांची शैली अनेकदा बोजड, दुर्बोध बनते. पुढील दोन वाक्ये उदाहरणादाखल घेता येतील. "जुन्या इतिहासाच्या रसाळ वर्णनाला नव्या इतिहासाच्या अव्यक्त हृत्कंपनानं ज्यात अनिर्वचनीयपणे प्रकर्षित केलं होतं असा तो पोवाडा वातावरणात दुमदुमत होता." येथे पोवाड्यातील सिंहगडच्या लढाईच्या वर्णनातून प्रकटणाऱ्या पहिल्या महायुद्धाच्या अर्थपूर्णतेसंबंधी मर्ढेकर सांगत आहेत. तुका आणि गावातील इतर काही तरुण पहिल्या महायुद्धात लढाईवर गेले होते. युद्धातील त्यांचे शौर्य, मृत्यूच्या निकटत्वामुळे मनात निर्माण झालेले ताण ही सर्व हृत्कंपने अद्याप अव्यक्त आहेत, अनिर्वचनीय आहेत. सिंहगडचा हा, जुना इतिहास सांगणारा पोवाडा-युद्धाच्या या नव्या इतिहासातील ताणतणावांना, शौर्याला, पराक्रमाला "प्रकर्षित" करीत आहे. हे सर्व ते या बोजड वाक्यातून प्रकट करू पाहतात. विठूसंबंधीचे दुसरे वाक्य पाहा: "केवळ निरर्थक असं आयुष्य घालविण्यात, मुंबईच्या अफाट जनसंमर्दात अनोळखी अनामिकाच्या महत्त्वशून्यतेनं वावरण्यात, त्याच्या मनाची बेचैन वृत्ती किंचित स्थिरता अनुभवी होती." यातील "अनोळखी अनामिकाच्या महत्त्वशून्यतेनं वावरण्यात" या शब्दांचे संबंध लक्षात घेण्यासाठी वाचकाला शब्दाशब्दाजवळ थांबावे लागते. त्यामुळे कथनाचा आणि वाचकाच्या आकलनाचा ओघ, गती खंडित होते; लेखनाची "वाचनीयता" उणावते. कवितेत शब्दांचे अर्थ आणि त्यांच्या जुळणीतून निर्माण होणाऱ्या अर्थाकृती हेच उद्दिष्ट असल्यामुळे शब्दाशब्दांशी रेंगाळत त्यांच्या जुळलेल्या अर्थपदरांचा वेध घेत वाचकाला तिचे वाचन करणे अपरिहार्य असते. म्हणून तेथे या प्रकारची शब्दजुळणी योग्य वाटते. कथावाङ्‌मयात शब्दांचे अर्थ बाह्य वास्तवाचा निर्देश करीत असतात. शब्दांच्या अर्थांनी निर्देशित केलेल्या वास्तवाच्या आकृती कथावाङ्‌मयात घडवल्या जातात. कवितेत शब्द हेच साध्य असते. कथावाङ्‌मयात शब्द हे काही प्रमाणात साध्य असतात तर काही प्रमाणात ते साधन असतात. कथावाङ्‌मयात जरी शब्दसंलग्न वास्तवाची आकृती घडवली जात असली तरी या आकृतीला शब्दनिरपेक्ष अस्तित्वही प्राप्त झालेले असते. अशी शब्दनिरपेक्ष वास्तवाकृती घडविण्याचे कार्य शब्दद्वारा केले जात असल्यामुळे हे शब्द साधनरूप बनतात. शब्द हे साध्य बनवणारी कवितेची भाषावापरपद्धती कथा-वाङ्‌मयात पुष्कळशी अप्रस्तुत ठरते. अर्थात जेथे कथेला काव्यात्म पातळी लाभते तेथे, तेवढ्या पुरती ती प्रस्तुत असते. मर्ढेकरांच्या *पाणी* या कादंबरीत मात्र काव्यभाषा-वापरपद्धती अप्रस्तुत झाली आहे.

बृहत्कादंबरीचा आवाका असलेला व्यामिश्र, अनेकपदरी, समृद्ध जाणीवव्यूह आणि विस्तृत कालपट लाभूनही मर्ढेकरांची *पाणी* ही कादंबरी एक कलाकृती म्हणून अयशस्वी ठरते. मग अशा अयशस्वी वाङ्‌मयकृतीचा विचार तरी का करायचा, असा प्रश्न पडतो. अनेकदा लेखकाच्या समग्र वाङ्‌मयाच्या आकलन-मूल्यमापनासाठी आवश्यक ती दिशा आणि सामग्री त्याच्या अयशस्वी कलाकृतीतून प्राप्त होत असते. मर्ढेकरांची *पाणी* ही कादंबरी या जातीची आहे. मर्ढेकरांच्या समग्र वाङ्‌मयाच्या – विशेषत: त्यांच्या काव्याच्या आकलन मूल्यमापनासाठी एक दिशा आणि सामग्री ती देते. मर्ढेकरांच्या जाणिवांचा मूळ गाभा तिच्यातून प्रकट झाला आहे. मर्ढेकरांनी कविता आणि कादंबरी या वाङ्‌मयप्रकारांच्या अभिव्यक्तिकक्षा रुंदावण्याचा, त्यांचे अभिव्यक्तिसामर्थ्य वाढवण्याचा प्रयत्न केला. कवितेत त्यांना लक्षणीय यश प्राप्त झाले. कादंबरीत दुर्दैवाने हे यश त्यांना मिळाले नाही. कादंबरीच्या अभिव्यक्ति-कक्षा रुंद करण्यासाठी त्यांनी कोणत्या रचनापद्धतींचे उपयोजन




केले, कथनपद्धतीत भाषावापरात कोणते नवे संकेत निर्माण केले याचा शोध घेणे हे अंतिमतः एकूण वाङ्मयाच्या आकलनाला आणि अभ्यासाला मदत करणारे ठरते. आणि शेवटी अयशस्वी कलाकृतीची मीमांसा कला-कृतीच्या यशस्वितेच्या प्रक्रियेचा बोध घडवीत असल्यामुळे वाङ्मयाभ्यासात अयशस्वी कलाकृतीची मीमांसा महत्त्वाची ठरते.

●●

अनुक्रमणिका

बोल्शेविक क्रांतीच्या अपयशापासून आत्मसात करावयाचा बोध

वसंत पळशीकर

पहिल्या महायुद्धाच्या दरम्यान, १९१७ साली रशियात बोल्शेविक क्रांती घडून आली. 'ऑक्टोबर रेव्होल्यूशन' या नावानेही ती ओळखली जाते. साम्यवादी विचारप्रणालीच्या रशियन पक्षामध्ये दोन गट पडलेले होते. त्यांपैकी बोल्शेविक या नावाचा जो गट होता त्याचे नेतृत्व लेनिनच्या हाती होते. पहिल्या महायुद्धात रशियाला पराभवाची नामुष्की पत्करावी लागल्यावर त्या आघाताखाली झारशाही ही आतुनच इतकी उसवली गेली की, अभूतपूर्व गोंधळाची स्थिती उत्पन्न झाली. झारच्या राजवटीला आणखी दुबळे करण्याच्या हेतुने एक डावपेचात्मक पाऊल म्हणून बहुधा जर्मनीने – जे रशियाचे शत्रू राष्ट्र होते आणि ज्याच्याबरोबर युद्ध चालू होते – लेनिनला रशियात पोचवून दिले. एकंदर गोंधळ, आत्मविश्वासाचा अभाव, वेगवेगळ्या गटांची परस्परांमधील रस्सीखेच, आणि 'कायदा व सुव्यवस्था' कोलमडल्याची अवस्था यामुळे राज्यसत्ता हाती घेता येण्याची संधी चालून आली होती. पण मार्क्सने सैद्धान्तिकदृष्ट्या क्रांतीची जी योग्य वेळ व टप्पा सांगितला होता तो हा नाही; आधी बूर्ज्वा वर्गाची भांडवलशाही प्रस्थापित व्हायला हवी आणि मगच योग्य क्षणी साम्यवादी राज्यक्रांती घडून येणार, हा युक्तिवाद करीत सत्ता काबीज करू नये, असे बोल्शेविक नेतृत्वातील बहुमताचे मत होते. लेनिनच्या प्रभावी नेतृत्वामुळे ही संधी सोडू नये असे ठरले आणि उठाव करून सत्ता ताब्यात घेतली गेली. ही इतकी अनपेक्षित घटना होती की, तिचे वृत्त जगभर पसरले तसे 'जग हादरले'. 'टेन डेज दॅट शुक द वर्ल्ड' या नावाचे बोल्शेविक क्रांतीची रोमहर्षक कथा सांगणारे जगविख्यात पुस्तक आहे. जग खरोखरच अचंबित झाले.

ही घटना घडल्यानंतर जग तेच पूर्वीचे राहिले नाही; माणसांच्या जाणिवा आणि दृष्टी पण बदलली, असे ज्या काही घटनांबद्दल म्हणता येईल अशा घटनांमध्ये बोल्शेविक क्रांतीच्या घटनेचा समावेश आहे. अमेरिकन व फ्रेंच राज्यक्रांत्यांनंतर, त्याच कोटीतली क्रांती असे हिचे वर्णन करावे लागेल.

अन्याय, दमन, शोषण यांपासून मुक्त करणारा, सर्वांना समान वागणूक देणारा, बंधुभाव व सहकार्य प्रस्थापित करणारा, आणि 'शेवटच्या माणसा'ना त्यांचे स्वत्व, सन्मान व वैशिष्ट्यपूर्ण चेहरा प्राप्त करून देणारा एक नवा समाज जगभर प्रस्थापित होणार याची ही घटना ही नांदी आहे, या घटनेत ते आश्वासन आहे असे जगभर अगणित लोकांना वाटले. केवळ शोषित-पीडित-दलित जनांना वाटले असे नाही. आर्थिक, सामाजिक व राजकीयदृष्ट्या वरिष्ठ असलेल्या अभिजन वर्गांतील अनेकानेक व्यक्ती पण या क्रांतीने रोमांचित झाल्या. उच्च नैतिक मूल्यांचे, आदर्शांचे व ध्येयांचे हृदयात रोपण करून अढळ निष्ठा निर्माण करण्याची शक्ती या क्रांतीमध्ये होती. सोविएत राजवट हे या सर्व जगभरच्या मंडळींसाठी एक प्रतीक होते, आणि या क्रांतीचे धुरीणत्व करणाऱ्या लेनिन, ट्रॉटस्की, स्टालिन व इतर व्यक्ती यांना नायकत्व प्राप्त झाले.

बोल्शेविक क्रांती ही ज्यांना अशुभ घटना वाटली असेही लोक जगभर होते. अनेक प्रस्थापित राष्ट्र-राज्यांना झारशाही नष्ट झाली तेव्हा 'म्हातारी मेल्याचे दुःख नाही; पण काळ सोकावला' हे मात्र वाईट झाले असे वाटले. त्यांपैकी काहींनी बोल्शेविक राजवट उलथून पाडण्यासाठी, १९१७ ते १९१९-२० या काळात चाललेल्या अंतर्गत युद्धात क्रांतिपूर्व प्रस्थापितांच्या 'व्हाइट आर्मी'ला साहाय्यही केले. सोविएत रशियाचे अस्तित्व त्यांना १९२१ नंतर मान्यच करावे लागले. तरी आपल्यावर कोसळलेले हे प्राणसंकट आहे हाच दृष्टिकोन कायम राहिला. आणि दुसऱ्या महायुद्धाच्या प्रसंगी नाझी हुकूमशहा हिटलर याने फक्त रशियाला नेस्तनाबूत करण्याकडे जर आपला मोहरा १९४० साली वळवला असता, तर त्याच्या राजवटीशी इंग्लंड-अमेरिका-फ्रान्स या राष्ट्र-राज्यांनी जुळवून घेतले असते, त्याचे अनेक गुन्हे खपवून घेतले असते तर ही गोष्टही शक्य आहे.

जगातल्या साम्यवादी राज्यसत्ता यांचे अस्तित्व, त्यांचे यश, त्यांचे सामर्थ्य हे आपल्यावर कोसळलेले अरिष्टच

अनुक्रमणिका

आहे; जगात एक तर या राजवटी राहतील नाही तर आपण, ही धारणा दुसऱ्या महायुद्धाच्या संपूर्ण काळात कायम होती. स्टालिनचा रशिया हा 'दोस्त राष्ट्रां'च्या पैकी एक बनला त्यानंतरही, जर्मनी, जपान व इटली ही राष्ट्रे पराभूत झाल्यावर रशियाला पराभूत करण्याचे कार्य/आव्हान झेलायचे आहे ही मनोमन भूमिका होती. अण्वस्त्रांचा शोध व त्यांचे उत्पादन यांवर अल्पकाळ अमेरिकेची मक्तेदारी होती. त्यावेळी या 'स्वातंत्र्या'च्या या लढाईत कामी येणारा 'हुकुमाचा एक्का' म्हणून या अस्त्राकडे पाहिले जात होते. शीतयुद्धाच्या ऐन अटीतटीच्या काळात अमेरिकेने जगाची विभागणी 'स्वतंत्र जग' ('फ्री वर्ल्ड') व 'स्वातंत्र्याचा अभाव' असलेले जग (कम्युनिस्ट जग) अशी केली होती.

१९९० च्या आसपास सोविएत रशियाचे – म्हणजे 'युनियन ऑफ सोव्हिएत सोशलिस्ट रिपब्लिक्स' या महा-संघराज्याचे – विघटन झाले. हे संघराज्य आतूनच कोसळले; बाहेरून झालेल्या आघातामुळे नाही. ही मोठी विलक्षण घटना होती. यादवी युद्धही झाले नाही. ती एक राजकीय प्रक्रिया होती.

झारचा रशिया हेच मुळी एक राष्ट्र वा (भारतासारखे वा अमेरिकेसारखे) संघराज्य नव्हते. मुळात ते युरोपचा एक भाग स्वतःला मानणाऱ्या 'व्हाइट रशिया'ने काही शतकांच्या ओघात युरोपबाहेरील अनेकानेक जनसमूहांवर (त्यांची राज्ये जिंकून घेऊन वा त्यांना अंकित करून) प्रस्थापित केलेले, अनेक राष्ट्रिक-समूहांचे ('नॅशनॅलिटीज'चे) मिळून बनलेले साम्राज्यच होते. या साम्राज्याचे रूपांतर एका साम्यवादी एकात्म महासंघराज्यात घडवून आणण्याचा उपक्रम १९१७ नंतरच्या काळात बोल्शेविक राजवटीने राबविला. तो बऱ्याच अंशी व्हाइट रशियनांच्या प्रभुत्वाखाली, केंद्रीभूत सत्तेने वरून लादल्यासारखा होता, व व्हाइट रशियनांचे प्रभुत्व कायम टिकवून तो चालविला गेला. भक्कम व एकात्म संघराज्य उभारले गेले आहे हा एक आभास होता ही गोष्ट विघटनाने लक्षात आली. या विघटनाचे वर्णन 'साम्राज्याचा अस्त' असेही रास्तपणे करता येत होते. तसे ते केले गेले आहे. 'महाराष्ट्र टाइम्स' या मोठ्या वजनदार दैनिकाचे भूतपूर्व नामवंत संपादक श्री. गोविंदराव तळवलकर यांनी चार खंडांमध्ये लिहिलेल्या ग्रंथाचे शीर्षक त्यांनी 'सोव्हिएत साम्राज्याचा उदय आणि अस्त' असेच विचारपूर्वक ठेवले आहे.

बोल्शेविकांनी रशियात सत्ता संपादित करून समाजवाद/साम्यवादाच्या उभारणीचा जो प्रयोग केला तो फसला, आणि अखेरीस सोविएत रशियन संघराज्याच्या (यू.एस. एस.आर.) जनतेने त्याला अव्हेरले ही वस्तुस्थिती आहे. म्हणजे समाजवाद/साम्यवाद हा एक विचारव्यूह म्हणून 'संपला', वा 'समाज-वादाचा अंत' झाला अशा निष्कर्षाप्रत येण्याचे कारण नाही. पण एक गोष्ट खरी दिसते. ती अशी की, स्टालिनने त्याच्या प्रदीर्घ राजवटीत समाजवाद/साम्यवाद यांचा जो घाट निर्माण व प्रमाणित केला, आणि ज्याची विविध रूपे १९४८ नंतरच्या काळात जगातल्या इतर अनेक राष्ट्र-राज्यांमध्ये अस्तित्वात आली, त्याचे प्रामाण्य नष्ट झाले; आणि त्याची कास लोकांनीच सोडली असे नाही, तर साम्यवादी म्हणून ओळखल्या जाणाऱ्या बहुतेक सर्व राष्ट्र-राज्यांनीपण त्याची कास सोडली आहे.

विचार व भावना या दोन्ही पातळ्यांवर आजही साम्यवादी राहिले आहेत, जे मार्क्सवाद हा अर्थपूर्ण विचारव्यूह मानतात, आणि ज्यांना एक ना एका धाटणीचा समाजवाद हा उद्याचा गुणधर्म वाटतो त्या सर्वांमध्ये एक विषय चर्चिला जाणे नितांत गरजेचे व निकडीचे आहे. 'बोल्शेविक क्रांती कोठे व का फसली? तिच्या अपयशापासून समाजवादावर निष्ठा असणाऱ्या विभिन्न छटांच्या, धारांच्या मंडळींनी आत्मसात करावयाचा बोध कोणता?' हा तो विषय आहे.

I

सोविएत रशियाचे विघटन हा मोठ्या दुःखाचा, अपार वेदनेचा विषय आहे, आणि तो तसा असला पाहिजे. जगभरच्या अगणित साध्या, ऋजू, प्रामाणिक, उत्कट व्यक्तींनी सोविएत रशियाला नव्या समाजाचे मूर्तिमंत प्रतीक मानून आपले सर्वस्व अर्पण केले, प्राणही दिले. स्टालिनच्या युगातल्या 'भर दुपारच्या अंधारा'त ज्यांनी स्टालिनला हवे तसे (खोटेनाटे) कबुलीजबाब लिहून दिले, न्यायालयासमोर ते मान्यही केले, त्यांनीही त्या स्वप्नाचे प्रतीक असलेल्या राजवटीला आपल्या प्राणांचा बळी चढवला. असे करून जर स्वप्न साकार होणार असेल तर ही कुर्बानी पण करायला हवी या भावनेने.

१९१७ सालच्या 'ऑक्टोबर रेव्होल्यूशन'ची वाट चुकली, आणि भलतीकडेच जाऊन पोचायला झाले, हे आज नाकारता येण्याची शक्यताच उरली नाही. जर्मन सरकारच्या मदतीने आगगाडीतून लेनिनने जायलाच नको होते, वा गेल्यावर

राज्यसत्ता ताब्यात येतेय म्हटल्यावरदेखील हातात घ्यायला नको होती, वा ड्यूमामध्ये (प्रतिनिधीसभेत) बहुमत आपल्या बाजूचे नाही म्हटल्यावर सत्ता बहुमताच्या ताब्यात द्यायची होती, – वाट कोठे चुकली? असे आणखी मागे मागे आपण जाऊ शकतो : झारशाहीच्या काळातील, रशिया बाहेर युरोपीय देशांमध्ये कार्यरत क्रांतिकारकांच्या गोटातले अंतर्गत गटबाजीचे वा परस्परांशी स्पर्धा करण्याचे राजकारण येथपर्यंत.

त्यावेळचे युरोपीय क्रांतिकारक हे केंद्रीय राज्यसत्ता काबीज करण्याच्याच चौकटीत विचार व राजकीय संघटन करीत होते. हिंसा-अहिंसा विवेक त्यांनी केलाच असला तर, हिंसा ही किमान प्रमाणात तरी वापरावीच लागेल, या स्वरूपात केला होता. लेनिनने हे ताडले की रशियातली झारशाही आपल्याच कर्माने कोसळली आहे, आणि जो ताब्यात घेईल व हाती राखू शकेल त्याचे राज्य प्रस्थापित होऊ शकते. राज्य ताब्यात घ्यावयाचे, की सिद्धान्तनानुसार बूर्ज्वा भांडवलशाही परिपक्व होऊन, तिच्यातले अंतर्विरोध असह्य बनून क्रांतीचा 'क्षण' येण्याची वाट पाह्यची, या पेचाची सोडवणूक लेनिनने सत्ता ताब्यात घेऊन केली ही गोष्ट त्याच्या थोर नेतृत्वगुणांची द्योतक होती असे म्हणायला हवे.

बूर्ज्वा लोकशाहीला लेनिनची निष्ठा नव्हती; तशी ती मार्क्सचीही नव्हती. व्यवहारात तिचा स्वीकार त्याने केला तो १८४८ चे राजकीय उठाव फसल्यानंतर. १८५० नंतरचा मार्क्स क्रांतिवादी कामगार संघटनांमध्ये क्रियाशील असल्याचे आढळत असले तरी, भांडवलशाही तिच्या स्वतःच्या आंतरिक विकासक्रमात कशी अटळपणे उलथून पडेल, सत्ता हाती घेऊन ती राबविण्यास संघटित कामगारवर्ग त्यावेळपावेतो कसा पात्र झाला असेल हे सिद्ध करून दाखविणारी 'वैज्ञानिक' उपपत्ती विकसित करण्यातच तो गढून गेला होता. तो रूढार्थाने राज्यक्रांतिवाला राहिला नव्हताच. काही 'वस्तुनिष्ठ' नियमांनुसार इतिहास घडत-उलगडत जात असतो; 'उत्पादक शक्तीं'च्या विकासामुळे एका टप्प्यावर आधीच्या टप्प्यावर आकारास आलेले व व्यवहारात, मानसात/जाणिवेत दृढ झालेले उत्पादनसंबंध (relations of production) हे या विकासाच्याच आड येतात; या वेळी विकसित होणाऱ्या उत्पादक शक्तींच्या बाजूने, बदलासाठीचा रेटा वाढविणारा संघर्ष करणारा एक वर्ग संघटित होतो. परिस्थितीनेच त्याची क्रांतिकारी जाणीव घडविलेली असते व त्याला संघर्षासाठी उद्युक्त केलेले असते; हा वर्ग 'क्रांतदर्शी' असतो – त्याला पुढचे 'दिसत' असते. इतिहासाचा 'नियम' वस्तुनिष्ठ असतो याचा अर्थ मानवी जाणिवा व माणसाचे कर्तेपण, अभिक्रम यांची गरज नसते असे नाही. जे जे काही घडते ते मानवी जाणिवा व कृती यांमधून घडते, आणि तरीही जे जे मानवजातीच्या इतिहासात आजवर घडत आले आहे ते 'नियमां'नुसार आणि एक लक्ष्य गाठण्याच्या दिशेने घडत आले आहे असेही अर्थपूर्णरीत्या म्हणता येते. याची 'शास्त्रपूत' ('सायंटिफिक सोशलिझम'ची) मांडणी मार्क्स १८५० नंतरच्या काळात करीत होता.

आता, लेनिनही स्वतः सिद्धान्तात कसलेला गडी होता. वरून दिसायला अभेद्य वाटावी इतकी झारशाही ही सुसंघटित होती. रशियातला शेतकरी हा सरंजामशाही मानसात मुरलेला असल्याने क्रांती शेतकरीवर्ग घडवून आणील हे अशक्य होते. जाच असह्य झाला की, स्थानिक पातळीवर अंधळा, संतप्त, विध्वंसक उद्रेक करणे एवढीच या शेतकरी समूहांची समज व पात्रता होती. शेतकऱ्यांविषयी कौतुक, आत्मीयता, आशा बाळगून, क्रांतिकारक परिवर्तनासाठी त्यांच्याशी एकरूप होऊन त्यांच्यात जागृती व संघटन बांधणाऱ्या मंडळींचे लेनिनने खंडनच केले होते. पण औद्योगिक कामगारवर्गही रशियात नगण्य व फार विखुरलेला होता. गुप्त मंडळ्यांच्या स्वरूपातच साम्यवाद्यांना रशियात काम करावे लागत होते. अनेक जण सायबेरियासारख्या अतिदुर्गम भागात हद्दपारीत तरी राहात होते वा परदेशांमध्ये.

'इतिहासाचे नियम' वस्तुनिष्ठ व शास्त्रपूत असले, ते टाळणे कोणाला शक्य होणार नसले तरी, चालून आलेली संधी हातची सोडून देणे लेनिनला मूर्खपणाचे वाटले असले तर नवल नाही. प्रत्यक्षात इतिहास कसा घडतो, तो अनपेक्षित वळणे कशी घेऊ शकतो आणि नेतृत्व हा किती निर्णायक महत्त्वाचा घटक असतो याची लेनिनची जाण सिद्धान्ताच्या सावटाखाली झाकोळून गेलेली नव्हती.

* 'डार्कनेस ॲट नून' हे आर्थर कोएस्लर यांच्या स्टालिनयुगातील 'शुद्धीकरणां'च्या ('पर्जीस') मोहिमांवर आधारित कादंबरीचे शीर्षक. या कादंबरीचे मराठी भाषांतर श्री. वसंत नारगोलकर यांनी केले ते 'भर दुपारच्या अंधारा'त या मथळ्याखाली प्रसिद्ध झाले, त्याला सुमारे चाळीस-पंचेचाळीस वर्षे झाली.

माळेचे मणी एका दोऱ्याच्या आधारे एकत्र गुंफलेले असतात. आता, हा दोरा तुटला (किंवा तोडला) तर मणी सर्वदूर, इतस्ततः फेकले जातात. १९१७ साली महायुद्धातील पराभवाच्या आघातामुळे आधीच दोरा तुटायला आलेला होता. तो बोल्शेविकांनी तोडला. ('स्मॅश द स्टेट' हे अक्षरशः अमलात आणले). पण मामला येथे थांबला नाही; समाजाची घडीही पार विस्कटली गेली.

हा मुद्दा थोड्या वेगळ्या आलोकात पुढीलप्रमाणे स्पष्ट करता येईल. झारशाहीसारखी समाजव्यवस्था ही तीन आधारांवर उभी असते. दंडसत्ता (लष्कर व पोलीस), धर्मसत्ता आणि बडे जमीनदार. धर्मसत्ता व जमीनदारवर्ग हेदेखील खरे तर दंडसत्तेच्या बळावरच उभे असतात. नोकरशाहीपण एक स्वायत्त शक्ती/संस्था असत नाही. तीच गोष्ट प्रतिनिधी-सभेची (एक ना एक प्रकारची 'संसद') असते. ती वरून उचलून धरलेली असते. झारशाहीसारख्या राज्यसत्ता या आधुनिकपूर्व राज्यसंस्था होत्या. नागरिक व्यक्तींनी त्यांच्या हितसंबंधांच्या पूर्ततेसाठी सोईस्कर व उपकारक म्हणून निर्माण केलेली संस्था असे तिचे रूप नसते. आधुनिक केंद्रीभूत राज्यसंस्था, ती राजेशाही जरी असली तरी, राज्यसंस्था आणि व्यक्ती यांच्यात नागरिकत्वाच्या संकल्पनेच्या आधारे वेगळ्या प्रकारचा अनुबंध मानणारी होती. आधुनिक काळात आर्थिक-सामाजिक व्यवहार राज्यसत्ता व धर्मसत्ता यांच्यापासून स्वायत्त झाले. आपण या प्रक्रियेला 'सेक्युलरायझेशन'ची प्रक्रिया म्हणून ओळखतो. यामधून राज्यसंस्थेला उचलून धरणारी, तिला आकार देणारी, अंतिमतः तिचे लगाम हाती असलेली 'सिव्हिल सोसायटी' आकाराला आली. बूर्ज्वा वर्ग हा 'सिव्हिल सोसायटी'चा मुख्य प्रवर्तक व आधारस्तंभ. जेथे बूर्ज्वा आर्थिक-सामाजिक व्यवस्था दृढपणे रुजलेली असते तेथे 'सिव्हिल सोसायटी' सशक्त असते; म्हणजे समाजात सत्तेचे राज्यसत्तेहून स्वतंत्र असे एक स्वायत्त केंद्र असते. तेथे विशिष्ट राज्यसत्ता जरी कोसळली तरी अराजक माजत नाही. १९१७ सालीच्या रशियात अद्यापिही लष्करी सरंजामशाही-बडी जमीनदारीच टिकवून धरण्यात आली होती. 'सिव्हिल सोसायटी'च्या निर्मितीला व सशक्त बनण्याला वाव दिला गेला नव्हता. परिणामी, १९१७ साली जेव्हा रशियात अराजक उत्पन्न झाले तेव्हा 'सिव्हिल सोसायटी' प्रतिष्ठित नसल्याने समाज अंतर्बाह्य विस्कटला. ना संघटित औद्योगिक कामगारवर्ग होता, ना शेतकऱ्यांचा संघटित वर्ग होता, ना संघटित शिस्तबद्ध सैन्य हाताशी उरले होते. लुई फिशर हे अमेरिकन पत्रकार भारतीयांच्या स्वातंत्र्यलढ्यातल्या पिढीला चांगले परिचयाचे आहेत. ते दीर्घकाळ सोविएत रशियाचे समर्थक होते. रशियात त्याचे वास्तव्यही त्या काळात होते. लेनिनला ते चांगले ओळखतही होते. लेनिनचे त्यांनी बृहत् चरित्र लिहिले आहे. लेनिनने त्याच्या अधिकाराचा वापर करून रशियाला एक आधुनिक राष्ट्र-राज्य व समाज म्हणून पुनरपि उभा केला. या कामी त्याला अनेकांची मोलाची मदत झाली. यात ट्रॉटस्की ('रेड आर्मी'चा जनक व नेता) व स्टालिन यांचा समावेश होता. म्हणूनच स्टालिनला पक्षात एवढे महत्त्वाचे पद दिले गेले. मुद्दा असा आहे की, पूर्ण विस्कटलेली घडी पुन्हा बसविण्याचे काम तत्कालीन रशियामध्ये दमनाचा व हिंसेचा वापर केल्याखेरीज पार पाडणे शक्य कोटीतले नव्हते. 'व्हाइट आर्मी' जुन्या राजवटीच्या पक्षाची होती, आणि तिला बूर्ज्वा, सरंजामदारी परकी सत्तांची काही मदतही होती; पण तीही एकजिनसी, देशव्यापी, एका नेतृत्वाखाली संघटित नव्हती. याचा अर्थ असा की, उमराववर्ग-जमीनदारवर्गदेखील विस्कळीत, विखुरलेला वा निर्नायकी अवस्थेत होता.

लेनिनने सत्ता काबीज केली. एकाधिकारशाही प्रस्थापित केली, हिंसेचा वापर करून विरोधकांचा काटा काढला, दमन केले. या सगळ्याला पर्याय नव्हता असे म्हटल्यावर, पहिला खरा प्रश्न उपस्थित होतो – हा आपद्धर्म होता असे जर लेनिनचे व त्याच्या सहकाऱ्यांचे म्हणणे असेल तर – हाच प्रमाण व प्रतिष्ठित धर्म बनणार नाही, हिंसेचाच उन्माद रक्तात भिनणार नाही, तिची चटक लागणार नाही याचे भान त्यांनी सिद्धान्त आणि व्यवहारात बाळगले का? सदसद्-विवेक, सत्य-असत्य, माणुसकी-अमानुषता इत्यादी गोष्टी, सद्गुण म्हणून मान्यता असलेले गुण या सगळ्याला या 'बूर्ज्वा' गोष्टी म्हणून त्यांचे खंडन करून बाद ठरवले, की उलटपक्षी, नीती, नियम, कायदा, माणुसकीसंपन्न रीतिभाती आग्रहपूर्वक रुजविण्याचा आटोकाट प्रयत्न केला?

लुकाश यांच्या १९२१-२२ च्या सुमारास लिहिलेल्या लेखांचे, टिपणांचे एक पुस्तक अनेक वर्षांपूर्वी वाचण्यात आले होते. त्या वेळी लुकाश मध्ययुरोपातील एका देशातील कम्युनिस्ट पक्षाचे कार्यकर्ते-विचारवंत होते. नीतिविवेक हा

मानवमात्रासाठी एकच असतो, आणि कम्युनिस्टांनीही नीतिविवेक करून वागले पाहिजे, असे त्यांचे प्रतिपादन होते. नैतिक-अनैतिक असे काही नसते; ज्या कोणत्या साधनाने साध्य गाठले जाते ते साधन कार्यक्षम आहे की नाही, कमीत कमी साधनस्रोत वापरावेत या कसोटीला ते उतरते की नाही, कमीत कमी वेळात साध्य गाठले जाते की नाही, ते सोईचे आहे की नाही इत्यादी केवळ व्यावहारिक-तांत्रिक कसोट्यांवर कोणते साधन कोणत्या वेळी वापरावे हे ठरवावे, एवढेच वस्तुनिष्ठ होय, ही भूमिका घातक आहे असे त्यांनी मांडले होते. या वेळी बोल्शेविक क्रांती यशस्वी झाली होती; क्रांतीचा बीमोड करू पाहणाऱ्या शक्ती विफल झाल्या होत्या. आंतरराष्ट्रीय कम्युनिस्ट चळवळीवर रशियन पार्टीचे प्रभुत्व प्रस्थापित झाल्याचा हा आरंभीचा काळ होता. आपली मते चुकीची होती, आपला तो वैचारिक गोंधळ होता अशी कबुली देऊन, माफी मागून लुकाशना स्वतःची मते परत घ्यावी लागली होती, असा निर्देश पुस्तकात होता.

क्रांतिपूर्व काळात, कम्युनिस्ट पक्षातल्या अंतर्गत मतभेदांचे वेळीही विरोधी कम्युनिस्ट गटावर (उदा. मेन्शेविक) मात करण्यासाठी लेनिनने सोईचे व 'काम देणारे' डावपेच बिनदिक्कत वापरले होते. ज्याला नैतिक मूल्यांवर आधारलेला – समता, बंधुभाव, स्वामायिकता, शोषणमुक्ती, शासनमुक्ती ही उच्च नैतिक मूल्येच होत – नवसमाज उभारावयाचा असेल त्याला तर हिंसा-अहिंसा विवेक, साध्य-साधन विवेक अग्रक्रमाने व आवर्जून करावयास हवा, आणि हा विवेक खासकरून आपल्या विरोधकांचा मुकाबला करताना प्रथम व जास्त काटेकोरपणे करावयास हवा, याची उमज पडली नाही. कोणत्याही विवक्षित समाजातल्या प्रस्थापित नीति-नियमांची वर्गीय/वर्णीय हितसंबंधांच्या अंगाने ऐतिहासिक, समाजशास्त्रीय वा मानसशास्त्रीय चिकित्सा करता येते. पण याचा अर्थ नीती-अनीती-विवेक ही सर्वस्वी हितसंबंधांनी निश्चित होणारी, सापेक्ष गोष्ट असते ही भूमिका आत्मघातकी आहे. आपले वैयक्तिक-खासगी, वर्णीय-वर्गीय हितसंबंध/स्वार्थ वा सोय बाजूला ठेवून निरपेक्ष भूमिकेमधून सत्यासत्य, योग्यायोग्य विवेक माणसे करतात हा आपला अनुभव आहे. चांगुलपण, भलेपण, जीवनाची सार्थकता, न्याय, समता, स्वातंत्र्य यांसारख्या संकल्पना व मूल्ये यांना सार्वकालिक व सार्विक अर्थ असतो, प्रस्तुतता असते ही गोष्टच नाकारली गेली. शोषित-पीडितांनी, त्यांची ती अवस्था आपण होऊन मान्य करावी, तीच योग्य व न्याय्य व त्यांच्या भल्याची आहे हे मनोमन स्वीकारावे, त्यांनी दुबळेच राहावे यासाठी बलवान, सत्तावान 'नीती' नावाचे साधन वापरीत असतात; नियम, रीती यांच्या पालनाचा आग्रह, सनदशीर शांततामय मार्गांचाच अवलंब करावा हा आग्रह, 'कायद्याचे राज्य' ही संकल्पना, कायदेकानू, राज्यघटनेचे पावित्र्य व प्रामाण्य या सगळ्या प्रस्थापित सत्ताधाऱ्यांच्या हातातल्या कावेबाज युक्त्या आहेत अशी भूमिका घेतली गेली.

वर आपद्धर्माची गोष्ट केली आहे. १९१७ ते १९१९ या काळात 'आणीबाणी' होती असे म्हणायला जागा आहे. पण 'वॉर कम्युनिझम'चा टप्पा ओलांडल्यावर, 'न्यू इकॉनॉमिक पॉलिसी'च्या उद्‌घाटनानंतर आणीबाणीचा टप्पा वस्तुतः पार केलेला होता. या बदलानुसार, आपल्या कार्यपद्धतीमध्ये, चालचलणुकीमध्ये, कृतींमध्ये आपल्या नैतिक आदर्श व ध्येयांना अनुरूप बदल करण्याची गरज लेनिनच्या लक्षात आली होती, वा येत होती असे म्हणावयास एक मुख्य आधार हा की, मृत्यूपूर्वी या आशयाची काही टिपणे त्याने लिहिली होती असे वाचण्यात आहे. स्टालिनला पक्षाच्या सरचिटणीसपदावरून हटवावे असा स्पष्ट सल्लाही त्याने दिला होता, ही आणखी एक गोष्ट.

पण एव्हाना 'सोईची साधने वापरून शत्रूचा नायनाट करा' या सूत्रापासून आरंभ होऊन 'ज्याचा नायनाट करायचा वा बंदोबस्त करायचा असेल त्याला 'शत्रू' म्हणून घोषित करा आणि त्याला बिनदिक्कत संपवा' या सूत्रापर्यंत पक्षाचा प्रवास झाला होता. दुर्दैव असे की, हे सूत्र फक्त स्टालिन व पक्षातले त्याचे हस्तक वापरत होते असे नाही. अपवाद वगळता, पक्षाचे सर्व सर्वोच्च नेते या सूत्राचा अवलंब करण्यात कमी नव्हते. शिवाय, त्यांच्यात अहंकार, नेतृत्वासाठी स्पर्धा, एकमेकांविषयी असूया व अविश्वास याही गोष्टी होत्या. लेनिन निष्प्रभ ठरला, कारण एव्हाना तो मरणपंथाला लागला होता.

आपद्धर्म हा फक्त आपत्तीच्या काळापुरता धर्म न ठरता तो नेहमीसाठीचा धर्म बनणार नाही याची खबरदारी 'तहान लागल्यावर विहीर खणायच्या' उपायाने घेता येत नाही. ज्यांच्या तात्त्विक वा नैतिक वा वैचारिक विरोधाचे स्वागत करून त्यांच्याशी सामंजस्य निर्माण करण्याचाच मार्ग अवलंबून वाट काढणे पक्षाचेही डोके व हृदय ठिकाणावर

राहण्याच्या दृष्टीने इष्ट व आवश्यक होते त्यांचा आदर करून त्यांचा बचाव करण्याचे पथ्य सांभाळले जाण्याचा आग्रह बोल्शेविक नेतृत्वाने (व लेनिननेही) वेळीच धरला व राखला नाही.

हे ठळकपणे पडलेले पहिले वाकडे पाऊल. यामुळे आत्मघातकी वाटेने बोल्शेविक क्रांतीची वाटचाल सुरू झाली.

II

बोल्शेविक क्रांतीपूर्वी रशियात बोल्शेविक पक्ष हा उघडपणे कार्य करणारा, व्यापक जनाधारित पक्ष नव्हता (तुलना करावयाची झाली तर काही प्रमाणात आजच्या नक्षलवादी गटांशी करता येईल.). पक्ष म्हणजे गुप्ततेने काम करणाऱ्या मंडळ्या होत्या. रशियाभर पसरलेला जो शेतकरी समाज होता त्याच्यात बोल्शेविक विचाराच्या पक्षाला नगण्य पाठिंबा होता. शेतकऱ्यांमध्ये ज्यांचे थोडेफार काम होते ती ध्येयवेडी मंडळी वेगळीच होती. त्यांचे आणि मार्क्सवादी विचाराच्या क्रांतिकारकांचे अजिबातच जुळत नव्हते. नव्या ढंगाचा औद्योगिक कामगारवर्ग हा उदय पावत होता, पण त्याचा विस्तार व प्रमाण फार नव्हते. लोकांच्या व्यापक पाठिंब्यावर बोल्शेविकांच्या हाती सत्ता आली नाही.

शेती व औद्योगिक उत्पादन असो, वाहतूक व्यवस्था असो, सैन्य व पोलिस दले असोत, व्यापार असो, प्रशासन-व्यवस्था असो, त्या यंत्रणा इतपत तर व्यवस्थित चालावयास हव्यात ना, की जेणेकरून लोकांना, विशेषतः शहरांतील लोकांना, त्यांच्या अत्यावश्यक गरजा भागवून जगत राहता येईल, चोऱ्यामोऱ्या, गुंडगिरी, हडेलहप्पी यांचेच राज्य चालणार नाही, वगैरे? हे बोल्शेविक पक्षाने साधले, पण ते साधण्यासाठी राजकीय विरोधकांना – 'प्रतिगामी', 'पुरोगामी' व 'क्रांतिकारक' सर्वांनाच–नेस्तनाबूत तर करावे लागलेच; पण लोकांवरही निर्घृणपणे सत्ता प्रस्थापित करून त्यांना 'वठणीवर' आणावे लागले : म्हणजे पक्षाला जे घडवावयाचे होते ते घडविण्यासाठी त्यांना वेठीला धरून कामाला लावावे लागले. जनता व पक्ष (म्हणजेच राज्यसत्ता) यांच्यात शत्रुत्वाचेच नाते प्रस्थापित झाले. 'पॉवर टु द सोव्हिएट्स' या घोषणेतली 'सोव्हिएट' ही सैद्धान्तिकदृष्ट्या सर्वोदयी विचारसरणीतली 'ग्रामसभा'च. ती सर्व लोकांच्या सहमतीने कारभार करणारी असेल असे मानलेले होते. लेनिनची सुप्रसिद्ध उक्ती आहे की, साम्यवाद म्हणजे 'सोव्हिएट्स प्लस इलेक्ट्रिसिटी'. शासनसंस्था विलय पावेल. 'इलेक्ट्रिसिटी' हा शब्द भौतिक गरजा भागविण्याची तंत्रविज्ञानात्मक व संघटनात्मक विज्ञानपूत वस्तुनिष्ठ व्यवस्था या अर्थाने घ्यावयाचा. ही व्यवस्था किमान कामचलाऊ पातळीवर प्रस्थापित करण्यासाठी 'सोव्हिएट्स'ना मूठमाती दिली गेली. बोल्शेविक सिद्धान्तनातही, ज्याची लेनिन व अन्य सैद्धान्तिकांनी कल्पनाही केली नव्हती एवढे सत्तेचे सर्वंकष केंद्रीकरण पक्षयंत्रणेच्या हाती करूनच 'इलेक्ट्रिसिटी'ची काहीतरी व्यवस्था करता आली. हा 'वॉर कम्युनिझम'.

सत्ता प्राप्त झाल्यावर यामधून कम्युनिस्ट पक्षाची बांधणी जनांवर हुकुमत चालविण्यासाठीची 'काडर पार्टी' या स्वरूपात झाली. कम्युनिस्ट विचाराच्या नसलेल्या जनांवर राज्य चालविणारे कम्युनिस्ट काडर. पक्षयंत्रणेत ज्यांची भरती झाली, वेगवेगळ्या निर्णायक मोक्याच्या पदांवर १९१७-१९२४ या काळात जे आरूढ झाले ते खऱ्या अर्थाने साम्यवादी नैतिक विचारव्यूह समजलेले व त्यानुसार आचरण करणारे होते, की आवश्यक त्या निर्दयपणे सत्ता गाजवून हिंसेचा अवलंब करून पक्षश्रेष्ठींचे आदेश पाळण्यातून स्वतःची कार्यक्षमता सिद्ध करणारे होते? माझा तर्क असा होतो की, साम्यवादी विचाराचे समर्पित, त्यागी, नैष्ठिक कार्यकर्ते आणि लहानमोठे निर्दय 'दादा' यांचे एक संमिश्रण म्हणजे पक्षयंत्रणा होती. १९२४ च्या आसपास स्टालिनच्या चाणाक्ष व हिकमती पक्षांतर्गत राजकारणामधून दुसऱ्या प्रकारातल्या 'काडर' मंडळींचे पारडे जड होत चालले होते. स्टालिनची पक्षयंत्रणेवरील पकड ही या वस्तुस्थितीची निदर्शक असली पाहिजे. रॉबर्ट कॉंक्वेस्ट नावाच्या लेखकाचे या कालखंडावरचे 'द ग्रेट टेरर' या मथळ्याचे पुस्तक आहे. इंग्रजीत 'डेलिव्हरिंग द गुड्स' अशी एक म्हण आहे. 'टेरर' (क्रूर दमन) हे साधन निष्ठुरपणे वापरून स्टालिनने 'गुड्स डेलिव्हर' केली; म्हणजे बोल्शेविकांना आव्हान ठरू शकणारे विरोधक संपवून राज्यसत्तेची लोकांवर घट्ट पकड जमविली. एक प्रकारचे स्थैर्य नव्या राजवटीला प्राप्त करून दिले.

बोल्शेविक क्रांतीवर, *थ्री हू मेड अ रेव्होल्यूशन* असे एक गाजलेले पुस्तक आहे. लेनिन, ट्रॉटस्की व स्टालिन हे क्रांतीचे तीन नायक. 'व्हाइट आर्मी'चा पराभव करणाऱ्या 'रेड आर्मी'चा जनक, व 'हीरो फिगर' बनलेला ट्रॉटस्की.

स्टालिन हा 'ऑर्गनायझेशन मॅन' – कारस्थानी पातळयंत्री महा-कारभारी. लेनिन मार्गदर्शक, तत्त्वज्ञ व द्रष्टा.

मुद्दा असा की, लोकांच्या मनातील शत्रुत्वाचे नाते समंजस, चपखल उपायांनी बदलून लोकांच्या मनात सोविएत राजवटीशी सहभागी मित्रत्वाचे नाते रुजेल हे काम पार पाडण्यासाठी पक्षनेतृत्व व पक्षयंत्रणा यांच्यापाशी दृष्टी, तयारी व पात्रता यांचा अभाव तर होताच, पण विरोधही होता. सत्तेची तिच्यासोबत येणाऱ्या विशेष भौतिक लाभांची चटक एव्हाना अनेकांना भ्रष्ट करून गेली होती.

कल्पना-स्फुल्लिंग व व्यवहार या दोन्ही पातळ्यांवर 'सोव्हिएट्स'चा गळा घोटला गेला, हे दुसरे मोठे वाकडे पाऊल. सोव्हिएट्सची पुष्टी, लोकस्वराज्याच्या निर्मितीला पोषक ठरली असती, हे ध्यानात घ्यायला हवे.

राजकीय-लष्करी सत्तेचे तर कमालीचे केंद्रीकरण झालेलेच होते. झारशाहीतले केंद्रीकरण सरंजामशाही-जमीनदारीवर आधारित असल्याने ते पुरेसे गलथानपण होते व व्यक्तिनिष्ठ पण होते. त्यात फटी व भगदाडे बरीच सापडत होती. अनेक उमराव, जमीनदार, अंमलदार, बुद्धिजीवी, व्यावसायिक, उद्योजक-व्यापारी यांनादेखील झारशाहीचे रूपांतर जबाबदार, प्रातिनिधिक आधुनिक सुधारकी राजवटीत व्हायला हवे होते. नव्या राज्यसत्तेने, व राज्यसत्तेवरही नजर व अंकुश ठेवणाऱ्या पक्षयंत्रणेने, फटी व भगदाडे बुजविली. 'न्यू इकॉनॉमिक पॉलिसी' उलटवून पुढे अर्थव्यवस्थेचे केलेले राष्ट्रीयीकरण – शेतीचे 'सामुदायिकी-करण' हे या दिशेने टाकलेले मोठे पाऊल – म्हणजे वस्तुतः पक्ष व शासन यांचे सर्वंकष स्वामित्व व नियंत्रण प्रस्थापित करणेच होते. या कार्यक्रमाद्वारे लोकांशी शत्रुत्वाचे नातेच अधिक घट्ट केले गेले; जणू लोकांविरुद्ध युद्धच पुकारले.

कम्युनिस्ट पक्षाची सर्वंकष हुकूमशाही ही 'डिक्टेटरशिप ऑफ द प्रोलेटारिएट' नव्हती. ती होती. पक्षाची, व तीही एका नेत्याची डिक्टेटरशिप. आता, स्टालिन व त्याचे होयबा-हस्तक व्हायला राजी असलेल्या व्यक्ती यांची, म्हणजे स्टालिनची वैयक्तिक हुकूमशाही प्रस्थापित होण्याच्या दिशेने वाटचाल अटळपणे सुरू झाली.

पक्षयंत्रणा हे सर्वंकष सत्ता प्रस्थापित करण्याचे आणि राबविण्याचे मुख्य साधन बनले. असे दिसते की, आपल्या पक्षातील सहकारी, नव्याने वेगवेगळ्या पातळ्यांवर उदयास येणारे नेते यांच्याविषयी स्टालिनच्या मनात संशय, भय व अविश्वास या भावना घर करीत. स्टालिनने अर्थव्यवस्थेला समाजवादी वळण देण्याच्या उद्देशाने जे उपाय योजले, जे कार्यक्रम हाती घेतले ते यशस्वी करण्यासाठी फार मोठ्या प्रमाणावर लोकांचे दमन करावे लागले आणि यामुळे लोकांमध्ये असंतोषही धुमसत असल्याचे स्टालिनने हेरले असेलच. पक्षातील कार्यकर्ते व नेते यांच्यापैकी काहींवर, अधूनमधून, त्यांनी क्रांतीशी द्रोह केल्याचा आरोप ठेवून त्यांना जबर शिक्षा केल्या तर लोकांचा असंतोष शमत राहील असा स्टालिनने मनाशी हिशेब मांडला असावा, असे वाटण्याइतपत या काळात (व नंतरही) 'शुद्धीकरण' मोहिमा राबविल्या गेल्या. या सगळ्याच्या परिणामी गुप्तहेर यंत्रणा व यंत्रणेसोबतची निरंकुश दमन-षड्यंत्र राबविणारी, के.जी.बी. या नावाने कुप्रसिद्ध असलेली, स्टालिनच्या व्यक्तिगत अखत्यारीतली यंत्रणा एक समांतर राज्यसत्ताच बनली. उच्चपदस्थ पक्ष-नेत्यांनाही के.जी.बी.ची दहशत वाटत असे. स्टालिनच्या मृत्यूनंतर ज्यांच्या हाती सर्वोच्च सत्ता आली त्या नेत्यांनी आपापसात संगनमत करून या यंत्रणेचा प्रमुख, स्टालिनचा पित्तू लावरेन्ती बेरिया याचा वध केला.

आधुनिकीकरण, वेगवान औद्योगिक विकास, नियोजन-बद्ध विकास यासाठी स्टालिनच्या कारकीर्दीची प्रशंसा करण्याची एक रीत आहे. पण १९२८-१९३९ या काळात जी 'प्रगती' झाली ती आर्थिक-भौतिक निकषांवरही 'अभूतपूर्व' म्हणण्या-इतकी नव्हती, आणि बोल्शेविक क्रांतीचा व्यत्यय आला नसता, वा 'न्यू इकॉनॉमिक पॉलिसी'शी सुसंवाद राखत वेगळी धोरणे राबविली असती, तर रशियाने याहूनही जास्त प्रगती केली असती असा काही अभ्यासकांचा तरी निवाडा आहे. पण जी काही प्रगती झाली तिचे वर्णन 'समाजवाद' हा शब्द वापरून करता येत नाही. या प्रगतीच्या ओघात समता, स्वातंत्र्य, शोषणमुक्ती, शासनसंस्थेचे विलय पावणे, 'पॉवर टु द सोव्हिएट्स', राष्ट्रिक समूहांच्या प्रजासत्ताकांचा संघ, अशा विविध कसोट्यांवर पाऊल पुढे पडले नाही.

या तथाकथित अभूतपूर्व प्रगतीचे, औद्योगिक-लष्करी सामर्थ्याचे पितळ दुसऱ्या महायुद्धात रशियावर हिटलरने स्वारी केली त्या क्षणी उघडे पडले.

अनुक्रमणिका

सर्व आर्थिक व्यवहारांचे 'राष्ट्रीयीकरण' म्हणजे वस्तुतः लोकांच्या दृष्टीने एक परचक्रच होते. 'सिव्हिल सोसायटी' आकारास येण्याची सारी शक्यता नष्ट करण्याचा चंगच जणू राज्यसत्तेने बांधला. साहित्य-कला-विचार या क्षेत्रांत अभिव्यक्ती, प्रसार व स्वायत्त संघटन निपटून काढणारे 'झादनोव युग' अवतरले. स्टालिनशाहीच्या कालखंडात रशियात इतर काही घडू शकले असते, पण समाजवादाचा अवतार कदापिही होऊ शकला नसता. एक प्रकारे राज्यसंस्थेच्या अधिकृत पातळीवर वा चौकटीत समाजवादाच्या नवसर्जनांच्या प्रयोगांची इतिश्री झाली.

III

ऑक्टोबर क्रांतीने रशियन समाजातल्या काही वर्गांनी, व व्यक्तींना धडकी भरली; त्याच वेळी, अनेकानेक व्यक्तींच्या ठायी, तसेच काही समुदायांच्या ठायी उत्साह संचारला, ऊर्मी मोकळ्या झाल्या आणि ऊर्जेचा स्फोट झाला. क्रांतीच्या नेत्यांनी ज्या घोषणा दिल्या, जी अभिवचने दिली, जी स्वप्ने रंगविली त्यांचे व्यक्तींनी व समुदायांनी आपले आपले अर्थ लावले. त्यातूनही, अंशतः, अराजक उत्पन्न झाले. दीर्घकाळ दडपल्या गेलेल्या लोकांचे आंतरिक क्षोभ खोलवर तळाशी जाऊन पडलेले असतात. वरचे सर्व दाब दूर झाल्याचा ठाम प्रत्यय येतो तेव्हा त्यांच्याही नकळत ते उफाळून येतात व त्यांनाही तो क्षोभ पिसाट व हिंस्र बनवतो. जमावांनी बोल्शेविक क्रांतीनंतरच्या अराजकाच्या काळात खूप विध्वंस केला. अनेकांचे प्राण घेतले. पण केवळ या बाजूकडे बघणे न्यायाला धरून होणार नाही.

या विध्वंसक व दिशाहीन लोकक्षोभाला पायबंद घालून पुन्हा एकवार स्थिर शासन प्रस्थापित करण्याचे महत्त्व लेनिनने व पक्षानेही ओळखले. समाजाची घडी बसविण्यात झारशाही-तल्या प्रस्थापित वर्गातील अनेकांनी नव्या राज्यकर्त्यांना साहाय्य केले ही गोष्टही ध्यानात ठेवली पाहिजे. जिवावर बेतल्यावर वरिष्ठ, विशेषतः 'खानदानी', सरंजामदारी मानसिकतेत मुरलेल्या अगणित लोकांनी स्थलांतर केले. पण मायभूमीवर प्रेम बाळगणाऱ्या व तिच्याविषयी निष्ठा असणाऱ्या अगणित लोकांनी सहकार्याचा हात पुढे केला. वरिष्ठ वर्गांमध्येही कित्येकांना झारशाहीने लिबरल, प्रागतिक रूप धारण करावे असे वाटत होतेच. यांच्यामध्ये शिक्षित, व्यावसायिक मंडळींची संख्या बऱ्यापैकी होती. आणि राज्यकर्त्यांजवळ विभिन्न क्षेत्रांतील जाणकार, अनुभवी, तज्ज्ञ मंडळींचा अभावच होता. अशा मंडळींबद्दल दुरावा, अविश्वास, संशय मनात बाळगूनच त्यांची मदत घेतली गेली.

आपण हेही लक्षात घेतले पाहिजे की, 'समता, बंधुता आणि स्वातंत्र्य' हा विचार, ही मूल्ये, ही ध्येये फ्रेंच राज्यक्रांतीनंतर साऱ्या युरोपात प्रसार पावली. आणि रशिया जरी 'मागास' म्हटला जात असला तरी विचार आणि कल्पना यांच्या विश्वात, साहित्यकलांच्या क्षेत्रात, ज्ञानोपासनेच्या क्षेत्रात तो पार मध्ययुगात होता असे नव्हते. झारशाही समाजाला मध्ययुगीन सरंजामशाही व्यवस्थेत जखडून ठेवू पाहत होती. पण समाज पुढे चाललाच होता. १९ व्या शतकात कादंबरी या साहित्यप्रकारात रशियाने श्रेष्ठ कलाकृती जगाला दिल्या. समता, स्वातंत्र्य, बंधुभाव ही मूल्ये, हा विचार कम्युनिस्ट राजवटीने रशियात आणला असे नाही. पण झारशाहीचे कोसळणे हे एका सबंध समाजावरचे सावट दूर होण्यासारखे होते.

कम्युनिस्ट राज्यसत्ता व पक्ष, त्यांची एकाधिकारशाही, त्यांचा व्यवहार याच्या पलीकडे लोक होते. 'सिव्हिल सोसायटी' म्हणण्यासारखे संघटित रूप नव्हते; पण देशावर निष्ठा असलेली ('पॅट्रिअॅट'), नैतिक संवेदनशीलता बाळगणारी, चारित्र्यवान चांगली माणसे समाजाच्या सर्व थरांमध्ये होती. त्यांच्यापैकी फारच थोडी कम्युनिस्ट पक्षाची सभासद वा पदाधिकारी होऊ इच्छित होती. सत्ताकारणापासून एक अंतर राखत, पण राज्यसत्ता व पक्ष यांचे वास्तव स्वीकारत ही माणसे, त्यांना अवकाश होता तेथे, आणि करता येईल तेवढे चोख काम, तोंड बंद ठेवून (कान व डोळे बंद नसत, पण बंद असल्यासारखे वागत) करीत राहिली.

१९१७ ते १९२४-२५ या काळात, विशेषतः १९१९ नंतर म्हणजे पुन्हा जुनी राजवट येत नाही हे पक्के ठरल्यावर – साहित्य, कला, विचार आणि जीवनशैली यांच्या क्षेत्रात एक उन्मुक्त, प्रयोगशील, चैतन्यप्रद वातावरण होते. राज्यसंस्थेची वा समाजाची 'सेन्सॉरशिप' व्यवस्था मोडून पडली होती. या काळातही 'द ग्रेट टेरर' नावाची गोष्ट अस्तित्वात होतीच, पण तो जास्त करून राजकारण-सत्ताकारण व पक्षांतर्गत गटबाजीचा मामला होता. या उन्मुक्त वातावरणा-मध्ये जे नवसर्जन झाले त्याला 'समाजवादी' म्हणता येणार

नाही; एका अर्थी, गांधीजींची परिभाषा वापरावयाची तर, 'सत्याचे प्रयोग' करण्यासाठी एक अवकाश उत्पन्न झाला होता, त्यातून हे नवसर्जन घडले.

१९२४ नंतर कम्युनिस्ट पक्षाची वाटचाल सर्वंकष दमनयंत्रणा म्हणून स्टालिनच्या नेतृत्वाखाली वेगाने होत होती. पण समाजवादाच्या प्रस्थापनेसाठी आपण अथक् प्रयत्न चालवले आहेत असे चित्र रंगवूनच लोकांना भुलवत ठेवण्याची निकड स्टालिनला होती. या मुखवट्याच्या आडच स्टालिन आपली पकड पक्षावर व रशियन लोकांवर जमवू शकत होता; एरवी त्याला यश आले नसते. 'मनोविकृतीने ग्रस्त क्रूरकर्मा' ही स्टालिनची अवस्था १९३४ नंतरची आहे. १९३४ साली किरॉवचा खून त्याने करविला व 'शुद्धीकरणा'ची मोहीमच उघडली त्याआधीच्या काळात, नव्या पिढीला भव्यदिव्य स्वप्नाने/दर्शनाने प्रेरित व उत्साहित करण्याची रणनीती अवलंबिली गेली ती पूर्णतया दांभिक नव्हती. १९३४-३५ नंतर सत्तापिपासा वरचढ बनली व पक्षयंत्रणा दमनयंत्र म्हणून पद्धतशीरपणे वापरणे एक नियोजित कार्यक्रमच बनला तशी त्यानंतर आपली कृष्णकृत्ये झाकण्यासाठी स्टालिन व त्याची हस्तक-टोळी यांना मुखवटा धारणा करणे जास्तच आवश्यक ठरत गेले. नाटककार/कादंबरीकार पात्रे निर्माण करतो तेव्हा त्या पात्रांच्या भूमिका तो मनात काही ठरवतो. पण जिवंत, अस्सल नाटक वा कादंबरी यामध्ये ती पात्रे स्वतःच्या गतीने व मतीने वागायला लागतात. तसे काही रशियातही घडले. १९३४ नंतरच्या काळात, विशेषतः १९३९ नंतर खासच, स्टालिनचे दैवतीकरण करण्यात आले. तो 'राष्ट्रपिता' म्हणून सादर केला गेला; किंबहुना, आपले मंगल करण्यासाठीच या पित्याला सकृद्दर्शनी राक्षसी व्यवहार राष्ट्रद्रोह्यांशी करणे भाग पडते, अशी समजूत उत्पन्न केली गेली. 'राष्ट्रपित्या'ची प्रतिमा, नव्या पिढ्यांच्या हृदयावर व मेंदूत कोरण्यासाठी जे नाटक करावे लागते ते खूप परिणामकारक व प्रभावीपणे केले तर त्यातून एक 'मिथ्य' जन्माला येते, आणि ती एक स्वतंत्र शक्ती बनते. म्हणजे स्टालिन, कम्युनिस्ट पक्ष आणि पक्षाची राजवट यांचा व्यवहार काही वेगळाच राहिला तरी, मिथ्याने पकड घेतल्यावर अगणित तरुणांच्या व्यक्तित्वात उच्च कोटीच्या नैतिक प्रेरणा, मूल्ये, संवेदनशीलता व ध्येये, स्वप्ने यांचे रोपण होत राहिले. व्यवहाराचा अनुभव आल्यावर, स्वतःला चटके बसल्यावर, अनेकजण निखळ व्यवहारवादी बनून हस्तक टोळीत सामील झालेही; अनेकजण फार पिचून गेले (निखाऱ्यांचे विझलेले कोळसे बनले). पण अगणित व्यक्तींना मिथ्यामागील वास्तव तथ्याचे दर्शन झाल्यावरही, नैतिक प्रेरणा, मूल्ये, संवेदनशीलता व ध्येये यांना त्यांचे इमान राहिले.

सोविएत रशियात साम्यवाद/समाजवाद अवतरला नाही. आर्थिक विकास झाला, आधुनिकीकरण झाले; रशिया एक 'महासत्ता' बनली वगैरे. पण या गोष्टींचे फाजील कौतुक करावे असे काही नाही. कारण त्यांच्यात कोठेच समाजवादरूपी राम नव्हता. पण १९२८ नंतर हा स्टालिनशाही अधिकाधिक निर्घृणपणे लोकांवर लादली गेल्याच्या काळातही, बोल्शेविक क्रांतीने पेटवलेला स्फुल्लिंग धगधगत राहिला. एक अधिकृत सोविएत रशिया अस्तित्वात होता. सरकारी, राष्ट्रीयीकृत, योजनाबद्ध, प्रगत, शक्तिशाली वगैरे. आणि एक अनधिकृत, भूमिगत, गुप्तपणे वाहत राहणारा अंतःप्रवाह. निकिता ख्रुश्चेव्ह याने स्टालिनचा पर्दाफाश केला आणि काही निर्बंध सैल केले, पकड ढिली केली. (हा, बहुधा, त्याच्या सत्ताकारणाचा, पक्षांतर्गत संघर्षात मात करण्याच्या रणनीती/डावपेच यांचा भाग होता. ख्रुश्चेव्ह स्टालिनच्या टोळीत अनेक वर्षे सामील होता. त्याने स्टालिनच्या ज्या क्रूरकृत्यांचा पाढा वाचला त्याच प्रकारची क्रूरकृत्ये त्यानेही नक्कीच केली होती; एरवी तो त्या काळात पक्षात वरिष्ठ पदावर कसा पोचला असता? आणि तरीही, त्याच्या अंतर्यामी, अगदी आतल्या गाभाऱ्यात, त्याचे माणूसपण व माणूसपणाचा अंगभूत भाग असलेली नैतिकता व ध्येयवादित्व पूर्णतया गेले नव्हते याचीही खूण स्क्रुश्चेव्हच्या व्यक्तिमत्त्वात मिळते.) त्याबरोबर या अंतःप्रवाहाचे चकित करणारे दर्शन साहित्यकृतींच्या रूपाने आपल्याला घडले. या अंतःप्रवाहाचे विलक्षण जिवंत, अस्सल व हृदयस्पर्शी दर्शन सोल्झेनित्सिन यांच्या कादंबऱ्यांमधून घडते. वन डे इन द लाइफ ऑफ इवान देनिसोविच, फर्स्ट सर्कल, कॅन्सर वॉर्ड या कादंबऱ्यांमध्ये खरे नायक आहेत सामान्य नागरिक माणसे, अपार यातना, छळ व दुर्भाग्य अनुभवीत असतानाही. आपली माणुसकी, नैतिकता व देशाशी इमान टिकवून ठेवणारी या अंतःप्रवाहाचे वेगळे दर्शन पास्तरनाक यांच्या जीवनात व *डॉ. झिवागो* या कादंबरीत घडते. तसे ते, अगदी वेगळ्या आलोकामधून, नादेशूद माण्डेलष्टाम यांच्या *होप अगेन्स्ट होप व हेप बियाँड होप* या आत्मचरित्रात घडते.

अनुक्रमणिका





दुसऱ्या महायुद्धामध्ये स्टालिनने 'समर्थपणे' नेतृत्व केले, किंवा राष्ट्रीयीकरणामुळे रशियाची संरक्षणव्यवस्था प्रबळ झाली, हे एक शिष्ट-मत. स्टालिनने व जगभरच्या कम्युनिस्टांनी केलेल्या प्रसारामुळे 'ब्रेन वॉशिंग' किती प्रभावीपणे झाले आहे याचा प्रत्यय येतो. हिटलरने दुसरी आघाडी उघडून थोड्याच दिवसांत रशियाला जवळपास गिळंकृतच केले. रशियाची संरक्षणव्यवस्था व स्टालिनचे नेतृत्व ही जास्त बढाई व पोकळ देखावा होता याचा आणखी कोणता पुरावा हवा? कधी नव्हे इतका स्टालिन भ्यायला होता व त्याचे अवसान पार गळाले होते, तो राजधानी सोडून पळ काढण्याचे बेत आखत होता, ही हकीकत आज बाहेर आली आहे. दोस्त राष्ट्रांनी युद्धासाठी रशियाला प्रचंड प्रमाणावर साधनस्रोत पुरविले (मनुष्यबळ रशियाजवळचेच). आपण इतके म्हणू शकतो की, (१) पहिली भ्याड व बेजबाबदार प्रतिक्रिया ओसरल्यावर स्टालिनने लष्करातील, प्रशासनातील व पक्षातीलही लायक व्यक्तींना पुरेसा वाव देण्याचा शहाणपणा दाखवला; (२) रशियापाशी, एका अर्थी, अमर्याद अंतर्प्रदेश होता, त्यामुळे हिटलरने 'व्हाइट रशिया' (गौरवर्णीय रशिया) नावाने ओळखला जाणारा सारा प्रदेश जरी पादाक्रांत केला तरी, जोवर आणखी मागे हटत रशिया प्रतिकार करीत राहील तोवर रशियाचा पराभव होत नाही; हे रहस्य स्टालिनने (बहुधा इतरांकडून) जाणून घेतले वा त्याला नेपोलियनच्या पराभवाच्या कारणाची आठवण झाली, आणि (३) जनसामान्य रशियन माणसाची स्वदेशनिष्ठा, कष्ट, यातना व उपासमार सहन करण्याची आणि तसे करीत असतानाही स्वतःचे स्वत्व व अंतःसामर्थ्य टिकवून धरण्याची क्षमता, आणि यातूनच उत्पन्न होणारे धीरोदात्त शौर्य यांची जाण स्टालिनला होती; कारण तो जनसामान्यांमधूनच आलेला होता; आणि १९२८ ते १९४१ या काळातही रशियन लोकांनी प्राणपणाने दीर्घकाळ सोविएत राजवटीच्या जुलमाचा प्रतिकार केलेला त्याने अनुभवला होता. तेव्हा त्याने आपला मुखवटा बदलला आणि लोकांना स्वदेश वाचविण्यासाठी आवाहन केले. दुसऱ्या महायुद्धात विजय मिळविण्यात रशियाचे योगदान फार महत्त्वाचे यात काही शंका नाही, पण त्याचे श्रेय स्टालिनला नाही; ते आहे त्याच्या नावाने – म्हणजे एक मिथ्य खरे मानून – जिद्दीने, अजेयवृत्तीने लढलेल्या रशियन जनतेला. ती जनता साम्यवादी नव्हती. आजच्या जाहिरातबाजी व संप्रेषण युगाच्या ('मास कम्युनिकेशन') परिभाषेत स्टालिनने स्वतःची 'इमेज मॅनेजमेंट' उत्तम केली असे म्हणावे.

बोल्शेविक क्रांतीने टाकलेला स्फुलिंग हृदयाच्या गाभाऱ्यात पेटता ठेवण्याचे काम ज्या रशियन जनसामान्यांनी केले ते खरे नायक आहेत. रशियन जनतेला काय सोसावे लागले हे कल्पनेने जाणून घ्यायलाही कल्पनाशक्तीला प्रचंड ताण द्यावा लागतो. कोट्यवधी लोकांचे तर प्राणच गेले, वा बुद्ध्या घेतले गेले. या लोकांपैकी फारच थोडे 'इंटेलेक्च्युअल' वर्गातले होते. कलावंत, साहित्यिक, विचारवंत यांचे महत्त्व मी कमी लेखत नाही. पण मुख्य जबाबदारी ज्यांनी त्यांच्या जगण्याच्या ओघात, आम्ही ही थोर जबाबदारी पार पाडीत आहोत असे स्वतःला व जगाला न सांगता ती पार पाडली ते पारंपरिक, 'मागास' मनोवृत्ती बाळगणारे आणि धार्मिक, व 'श्रद्धाळू' असण्याची शक्यता जास्त. यांचे अंतःसामर्थ्य कोठून आले, तो स्रोत कोणता?

या मुद्याच्या खोलवर शोधवृत्तीने जायला हवे. जे प्राक्तनात असेल ते भोगावे लागतेच; तिथे माणसाची मर्यादा येते. पण आपण देवाने निर्मिलेले आहोत, आणि आपल्या अंतर्यामी एक आत्मा वास करतो, आणि तो आपला सत्त्वांश आहे; सर्व परिस्थितीत, मग ती कितीही प्रतिकूल का असेना, किती का यातना, छळ सहन करावा का लागेना, जमेल तेवढ्या प्रमाणात व स्वरूपात हा सत्त्वांश जपणे हे आपले कर्तव्य आहे, या समजेशी या अंतःसामर्थ्याचा काही खोलवर संबंध आहे. ही श्रद्धा आहे. आपल्यातल्या अंतरात्म्याशी प्रतारणा न करता इहलौकिक जीवन जगणे म्हणजे, सनातन मानवी नीतीचे पालन करीत जगणे. ज्या नीतीचे मूलसूत्र माणुसकी, बंधुभाव, प्रेम या शब्दांत व्यक्त होते.

मानवीय नीतीशी इमान कायम ठेवणारा हा जो बहुपदरी, बहुजिनसी अंतःप्रवाह सोविएत रशियामध्ये वाहत राहिला आहे त्याची मौलिकता साऱ्या जगाच्या मुक्तीच्या दृष्टीने मोठी आहे.

IV

सोविएत साम्राज्याचा अस्त झाला; आणि तो व्हायलाच हवा होता. कम्युनिस्ट पक्षाची सर्वंकष एकाधिकारवादी राजवट व त्यांनी पुरस्कारिलेला समाजवाद या दोन्ही गोष्टी मोडीत निघाल्या हे चांगलेच झाले. मार्क्स-एंगल्स व लेनिन यांच्या

नावाने जगभर दीर्घकाळ ज्याचे बौद्धिक अधिराज्य होते तो 'सायंटिफिक सोशलिझम' निकालात निघाला; ही देखील चांगलीच गोष्ट झाली. समाजवादाचा सम्यक् विचार व सम्यक् आचार करण्याचा मार्ग मोकळा झाला.

'समता, स्वातंत्र्य, बंधुभाव' यांचे एक मूर्त रूप बूर्ज्वा लोकशाही हे आहे. त्याचे परिपूर्ण व अर्थपूर्ण रूप या स्वरूपात साम्यवाद/समाजवाद या नैतिक संकल्पनेची (मॉरल आयडिया) मांडणी मग केली गेली. या अर्थाने आम्ही साम्यवाद प्रत्यक्ष व्यवहारात उतरविणार आहोत हे अभिवचन १९१७ साली बोल्शेविक क्रांतीने जगाला दिले. त्या अभिवचनाचे पालन झाले नाही, हे म्हणायलाच हवे. ते अभिवचन मुळातच भ्रामक व अव्यवहार्य होते याचा पुरावा म्हणून सोविएत कम्युनिस्ट पक्षाची नामुष्की व सोविएत साम्राज्याचा अस्त यांच्याकडे बोट दाखवून, एक उन्मत, सुधारकी भांडवलशाही जागतिक व्यवस्थाच तेवढी वास्तववादी, वांछनीय व व्यवहार्य आहे हा निष्कर्ष अयोग्य म्हणायला हवा. त्याचे खंडनच केले पाहिजे. बोल्शेविक क्रांतीच्या क्षणी, एका खोलवर अर्थाने, मानवजातीने स्वतःला दिलेले ते अभिवचन आहे या भूमिकेमधून त्याच्याकडे पाहिले पाहिजे.

त्या अभिवचनाची पूर्तता करण्याच्या संदर्भात सोविएत रशियाच्या अनुभवापासून बोध आपण सर्वांनीच घ्यावयास हवा. राजकारण आणि नैतिकता (महात्मा गांधींच्या अर्थाने अध्यात्म) यांची अभिन्नता, आणि हिंसा या साधनाची आत्मघातकता हा आत्मसात करावयाचा पहिला महत्त्वाचा धडा आहे. सत्तेचे सर्वंकष केंद्रीकरण व अर्थव्यवस्थेचे सरकारीकरण ('राष्ट्रीयीकरण') ही गोष्ट कटाक्षाने टाळली पाहिजे, हा आत्मसात करावयाचा दुसरा धडा होय. नोकरशाही पोसली गेली आणि तिच्या हातीं सत्ता केंद्रित झाली की लोकांच्या स्वातंत्र्याचा व हक्कांचा संकोच होतो. तिसरा बोध हा की, योग्य स्वरूपात व मर्यादेत व्यक्तींच्या उद्योजकतेला व अभिक्रमाला वाव देणाऱ्या बाजारयंत्रणेला अर्थव्यवस्थेत महत्त्वाचा अवकाश ठेवला पाहिजे. राजकीय व आर्थिक क्षेत्रात स्थानिक लोकसमुदायांच्या हाती निर्णयाचा व अंमलबजावणीचा अधिकार कायम राहावा या दृष्टीने विकेंद्रीकरणाचे महत्त्व जाणले पाहिजे. आजवर गांधी-विनोबांना अनुसरणाऱ्या सर्वोदय विचारांच्या मंडळींच्या मांडणीत विकेंद्रीकरण, स्वावलंबन, ग्रामस्वराज्य यांवर भर दिला जात आला आहे. तो योग्यच आहे; पण तो काहीसा एकांगी राहिला आहे. खुद्द विनोबांची मांडणी मात्र या एकांगीपणापासून मुक्त आहे. जग आणि ग्राम आणि व्यक्ती यांच्यात योग्य संबंध व समतोल राखला जाण्याचे महत्त्व विनोबांनी जाणले होते हे त्यांच्या 'जय जगत्' या अभिवादनाच्या विशेष प्रकारावरूनही स्पष्ट होते.

आधुनिक कालखंड हा भौतिक समृद्धी साधणाऱ्या आर्थिक विकासावर कमालीचा भर देणारा कालखंड आहे. आर्थिक विकासामधून वाढत्या प्रमाणावर सत्ता हाती एकवटणे हादेखील या कालखंडाचा विशेष राहिला आहे. आधुनिक युरोपीय राष्ट्रांनी समजून उमजून उर्वरित जगामध्ये त्यांची साम्राज्ये प्रस्थापित करीत जगाची आपापसात वाटणी करण्याची गोष्ट केली. आर्थिक संपन्नतेचा संकुचित अर्थ या काळात रुजला. यामधून पृथ्वीचे पर्यावरण असंतुलित झाल्याचे आज सगळ्यांच्याच ध्यानात आले आहे. पृथ्वीची जीवनधारणाची व जीवनपोषणाची क्षमतापण दूरदृष्ट्या खच्ची होत आली आहे.

सोविएत रशियाचे निर्माते, किंबहुना साम्यवादी विचारप्रणालीचे प्रवर्तक मार्क्स-एंगल्स यांनी आर्थिक विकासविषयक विचार हाच अनिर्बंध समृद्धिवादी विचाराचा वारसाच उत्साहाने पुढे चालवला असे म्हणता येईल.

यापुढच्या काळात समाजवाद/साम्यवाद यांचे लग्न लोकशाही राज्यव्यवस्था आणि लोकशाही संस्कृती व मूल्ये यांच्याशी लागण्याची जशी एका अंगाने निकड आहे तशी, दुसऱ्या अंगाने, पर्यावरणीय संतुलन राखणारा आणि पर्यावरणाचे रक्षण-संवर्धन यांची हमी देणारा आर्थिक विकासाचा आकृतिबंध यांच्यांशी या विचारव्यूहाची सांगड घातली गेली पाहिजे.

सूत्ररूपाने ही सगळी गोष्ट मांडावयाची झाल्यास, मार्क्स आणि गांधी (आणि भारतीय संदर्भात आपण विचार करीत असू तर महात्मा जोतिराव फुले – ज्यांच्या पोटात डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर सामावलेले आहेत –) यांची सांगड वैचारिक स्तरावर घातली पाहिजे. बोल्शेविक क्रांती ही एक महान ऐतिहासिक घडामोड होती. मानवजातीच्या वाटचालीचे वळण तिने इष्ट दिशेने बदलले. या क्रांतीची वाटचाल योग्य दिशा सोडून भरकटली, आडवळणात शिरली. गरज आहे ती हे आडवळण सोडून पुन्हा योग्य रस्ता धरून पुढील वाटचाल करण्याची.





प्रचलित भारतविद्या आणि संस्कृत पुराणकथा

विश्वनाथ खैरे

प्राचीन भारत : समाज आणि संस्कृती – मधुकर अनंत मेहेंदळे, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई; २००१; किंमत रु. ५५०/-.

प्राचीन भारत : समाज आणि संस्कृती (मधुकर अनंत मेहेंदळे; प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई; २००१. यापुढे निर्देश : *'ग्रंथ'*) या ५१६ पानांच्या ग्रंथाला सोळा पानांची विवेचक 'प्रस्तावना' (मे.पुं. रेगे. यापुढे निर्देश : *'प्रस्तावना'*) लाभली आहे. *प्रस्तावने*च्या आधी दिलेला ग्रंथकारांचा 'जीवनपट व कार्य' यांचा तपशील वाचल्यावर त्यांचा या विषयातला अधिकार कसा स्वयंसिद्ध आहे याची कल्पना येते.

*ग्रंथा*तल्या स्वतंत्र लेखांचे ठळक विभाग करता येतात. पहिल्या ३२ पानांतले सहा लेख वेदसाहित्यातल्या विशिष्ट देवता, वस्तू, संकल्पना आणि वचने यांच्याविषयी आहेत. सातवा १६ पानांचा लेख वेदिक संकल्पना आणि महाभारतातली तिची प्रयुक्ती यासंबंधी आहे. चौदा लेख (२३० पाने) महाभारतीय कथानकांमधल्या विवाद्य प्रश्नांवर आहेत. त्यांत द्रौपदीच्या कथेला सुमारे शंभर पाने मिळाली आहेत. तेविसावा १२पानांचा लेख *महाभारत-रामायण* यांच्या युद्धांची तुलना करतो. रामायणावर ३० पानांचा लेख आहे. त्यात डॉ. आंबेडकरांच्या 'रामाच्या कोड्या'ची विवेचना आहे. ज्या ग्रंथांची परीक्षणे झाली आहेत, त्यांत वेदसाहित्य (३०), महाभारत (२२), गीताविषयक (७८) अशी स्थूल वाटणी दिसते.

*ग्रंथा*तले लेख असे वेगवेगळ्या विषयांवर आहेत. त्यांना जोडणारा समान धागा हा आहे की, ते सगळे जुन्या संस्कृत साहित्याशी संबंधित आहेत. प्रचलित भारतविद्येनुसार जुने संस्कृत साहित्य हा आणि फक्त हाच प्राचीन भारतविषयक विश्वसनीय भाषिक पुरावा आहे. त्यामुळे 'प्राचीन भारत : ....' हे ग्रंथनाम विद्वन्मंडलात अनुरूपच मानले जाईल. प्रचलित भारतविद्येच्या संदर्भाने *प्रस्तावने*त एक परिचयात्मक परीक्षण झालेच आहे. त्यातला काही भाग निःसंकोचपणे स्वीकारून उद्धृत करतो :

> त्यांच्यासोबत ग्रंथवचनांचा मागोवा घेत, त्यांनी मांडलेल्या युक्तिवादांना अनुसरून वाचक जातो तेव्हा ज्या प्रश्नाची चर्चा होत असते त्याच्या गाभ्याला आपण भिडलो आहो, प्रश्नाची उकल करण्याची किल्ली हातात आली आहे, असा प्रत्यय त्याला येतो. हे सर्व विवेचन सहज, सरळ, चोख, प्रसन्न मराठीतून होत असते. (वीस)
>
> मेहेंदळ्यांनी काही श्रेष्ठ ग्रंथांची केलेली परीक्षणे विशेष उल्लेखनीय आहेत. ग्रंथकारांविषयीचा त्यांचा उत्कट आदर परीक्षणांतून प्रकट होत राहतो... पण त्याबरोबरच ह्या ग्रंथांतील उणिवा, शंकास्पद, प्रसंगी स्पष्टपणे गैर असलेली विधाने इ. दोषांचेही ते दिग्दर्शन करतात. (सत्तावीस)
>
> ...मेहेंदळ्यांच्या या सर्वच पांडित्यपूर्ण लेखांना ह्या समकालीन संदर्भ, प्रकटपणे किंवा सूक्ष्मपणे, आहे आणि म्हणून वाचकांना नवीन माहिती देत असताना त्यांना ते अंतर्मुखही बनवितात. (पस्तीस)

यात उल्लेखित 'युक्तिवाद' आणि 'प्रश्नाची उकल करण्याची किल्ली' हे सर्व प्रचलित भारतविद्येच्या परिघातले आहेत.

परीक्षणाचा पाया

या प्रचलित भारतविद्येचा आद्य आधार भाषिक होता. त्यातले पहिले गृहीत असे : 'वेदातली संस्कृत भाषा ही भारतातली सर्वांत प्राचीन भाषा भारताबाहेरून आलेल्या आर्य नावाच्या टोळ्यांनी भारतात आणली, तिची प्राचीनतम कल्पित मूलभाषा इंडोयुरोपिअन, हिच्यातूनच ग्रीक वगैरे युरोपिअन भाषा निघाल्या, त्यामुळे संस्कृतचा मूळसंबंध ग्रीक, इंडोयुरोपिअन इत्यादींशी आहे.' त्यावरून दुसरे गृहीत असे की, भारतातल्या उत्तरी भाषा आणि मराठी, संस्कृतातूनच निघाल्या आणि दक्षिणी भाषांशी त्यांचा किंवा संस्कृतचा, शब्दांच्या किरकोळ

अनुक्रमणिका

देवाणघेवाणीपलीकडे काही संबंध नाही. प्रत्यक्षात हा संबंध खूपच प्राचीन आणि खोल असल्याचे गेल्या पंचवीस वर्षांत *'द्रविड महाराष्ट्र'* (१९७७), *'मराठी भाषेचे मूळ'* (१९७९), *'अडगुलं मडगुलं'* (१९८१) या पुस्तकांतून आणि अनेक निबंधांतून (ले., विश्वनाथ खैरे) सप्रमाण दाखवण्यात आले आहे.

सर्वच भारतीय भाषा बोलणाऱ्यांच्या संस्कृतींतल्या सारखेपणाचे प्रचलित भारतविद्येतले स्पष्टीकरण 'बाहेरून आलेल्या आर्यांनी भारतातल्या मूळच्या अनार्यांवर आपली संस्कृती लादली' हे असते आणि त्याला वेदापासूनच्या संस्कृत पुराणकथांचा आधारही दिला जातो. याही संदर्भात *'भारतीय मिथ्यांचा मागोवा'* (१९८६) *'वेदातली गाणी'* (१९९६) *'साहित्य मिथ्य माहित्य'* (२०००) ही पुस्तके, *'गोष्टींचं गूढ'* (१९८६) *'रामायणाची गोष्ट'* (१९८८) या मालिका आणि इतर अनेक मराठी-इंग्रजी निबंध (ले., विश्वनाथ खैरे) यांमधून वेगळे आकलन मांडलेले आहे.

हे सर्व संशोधन-लेखन हा या *ग्रंथाच्या* आशयाच्या परीक्षणाचा पाया आहे.

प्राचीनतेचे परिमाण

ग्रंथाला प्राचीन भारत नाव दिले असले तरी त्या प्राचीनतेचे नेमके परिमाण *ग्रंथा*वरून कळत नाही. उदाहरणार्थ, ऋग्वेदाला जगातले सर्वांत प्राचीन साहित्य मानले जाते. त्याच्या काळासंबंधी एकमेकांहून वेगळी अशी पुढील विधाने आली आहेत : (सर्व अवतरणांतला *तिरपा* टाइप पुरवलेला.)

> तेव्हा साहित्यिक पुराव्याच्या आधारे भारतातील लोहकाल हा ऋग्वेदाच्या *सरत्या* काळाइतका (*इ.स. पूर्व* सुमारे १४०० वर्षे) मागे जाऊ शकतो हे स्पष्ट होते. (२६)
>
> अवेस्तातील गाथांच्या कालाशी ऋग्वेद मंत्रांच्या कालाची घातलेली गाठ एकदा आपण सोडली की, ...ऋग्वेद सूक्तांचा *प्रारंभकाल इ.स. पूर्व १५०० नंतर* लगेच केव्हाही सुरू होऊ शकतो. (२७)

या विधानांवरून सनपूर्व १५०० ते १४०० हा ऋग्वेदाचा *प्रारंभकाल की सरताकाल* हे स्पष्ट होत नाही. या विधानांत अवेस्ता आणि ऋग्वेद यांच्या कालांची गाठ सोडण्याचा मनोदय व्यक्त झाला आहे. पण मित्र देवतेच्या संबंधात ती गाठ चांगली आवळून आणि गुंतागुंतीची मारली आहे :

> ऋग्वेदातील मित्र व अवेस्तातील मिथ्र या देवतांच्या नामाभिधानात तसेच स्वरूपात अत्यंत साम्य असल्यामुळे ह्या देवतेची पूजा *भारत-इराणी संयुक्त काळा*इतकी म्हणजे *कमीत कमी इ.स. पूर्व २००० ते १८०० वर्षे* इतकी तरी ती प्राचीन असली पाहिजे हे उघड आहे...
>
> इ.स. पूर्व १४ व्या शतकात मितानीच्या राजाने हिटाइट लोकांच्या राजाशी केलेल्या संधीवर साक्षीला बोलावलेल्या चार वैदिक देवतांत मित्राचा प्रथम स्थानी उल्लेख आहे. (३७)
>
> इ.स. पूर्व *सातव्या शतकात* झरथुश्थ्राने... अहुर मज्दा हा एकच देव मानला. ..अवेस्ताच्या जुन्या भागांत – गाथांत – मिथ्राचा उल्लेख नाही. (३७)
>
> परंतु अवेस्तात जो गाथोत्तर भाग आहे त्यात मिथ्राची स्तुती असलेले एक बरेच मोठे सूक्त आहे. ह्या यश्ताचा काळ *इ.स. पूर्व पाचव्या शतकाचा* उत्तरार्ध मानला जातो. (३७)

ऋग्वेद रचणाऱ्यांच्या कालाच्या अंगाने ही विधाने बारकाईने वाचावीत. हिटाइट वीट-लेखात *सनपूर्व १४व्या शतकात* आलेला वैदिक 'मित्र' आणि अवेस्ता यश्तात *सनपूर्व ५व्या* शतकात आलेला इराणी *'मिथ्र' यांच्या नामरूपांच्या साम्यावरून*, त्या देवतेचे अस्तित्व सनपूर्व *२०व्या ते १८व्या शतकातल्या कल्पित भारत-इराणी संयुक्त काळापर्यंत* मागे नेले आहे.

या संदर्भात हिटाइट वीट-लेख आणि अवेस्ता यश्त यांच्या साक्षींची तुलनाही बोधप्रद होईल. वीट-लेख हा लेखभाषेच्या कालाच्या दृष्टीने निश्चित आणि म्हणून विश्वसनीय पुरावा आहे. यश्तभाषेच्या कालाचा पुरावा तसा नेमका मानता येईल का, हे अवेस्ता ग्रंथाच्या रचनेच्या पुढील इतिहासावरून ठरवावे : (*'गाथांची प्रस्तावना : गाथा ज़रथुश्त्राच्या आणि यस्न हप्तङ्हाइति'* अनुवादक : म.अ. मेहेंदळे : १९९४)

> पारशी धर्माचा प्रणेता जरथुश्त्र ह्याचे निधन झाल्यानंतर इराणात हखामनी राजवटीत अवेस्ता ग्रंथाची रचना प्रथम निश्चित करण्यात आली आणि तिच्या दोन प्रती पेर्सेपोलिस आणि समरकंद येथे ठेवण्यात आल्या. अलेक्झांडरने इसवी सनापूर्वी चौथ्या शतकात इराणवर केलेल्या स्वारीत ह्या दोन्ही प्रती नष्ट झाल्या. इराणात ससान राजवट सुरू झाल्यावर (*इ.स.चे तिसरे* शतक)

अनुक्रमणिका





अवेस्ता ग्रंथाचे पुन्हा संकलन करण्यास सुरुवात झाली आणि दुसऱ्या शापूरच्या कारकीर्दीत (चौथे शतक) ते काम पूर्ण झाले. परंतु *इसवी सनाच्या सातव्या* शतकात अरबांनी केलेल्या आक्रमणापुढे इराणातील ज़रथुश्त्री लोकांचे मोठ्या प्रमाणावर धर्मांतर झाले. तथापि इराण-मधील दुर्गम प्रदेशात जे ज़रथुश्त्री धर्मांतर न करता तग धरून राहिले आणि ज्यांनी त्या वेळी इराणातून भारतात स्थलांतर केले त्यांनी *मौखिक परंपरेने* जेवढा अवेस्ता टिकवला तेवढाच आज आपणांस उपलब्ध आहे. प्रचलित भारतविद्येच्या दंडकांना धरून ज्या भारत-इराणी भाषेतून वेदांची भाषा विकसित झाली असे मानले जाते तिचा उपलब्ध आधार, तिच्या *अनुमानित कालानंतर निदान पंधराशे वर्षांनंतरच्या* भाषेतल्या, *अडीच हजार वर्षांनी संकल्पित* झालेल्या अवेस्ता चा आहे! 'भाषिक दृष्ट्या अवेस्ता भाषा संस्कृत भाषेला – विशेषतः वेदांत आढळणाऱ्या संस्कृत भाषेला – अतिशय जवळची आहे' हे अनुमानप्रणालीचे मुख्य जनक कारण आहे. आरंभी सांगितल्याप्रमाणे, प्रचलित भारतविद्या या अनुमानप्रणालीवरच उभी आहे.

'असि'चा लोखंडी टेकू

वेदभाषेच्या या कल्पित भारत-इराणी पूर्वजेची पूर्वजा 'भारत-युरोपीय' कल्पिलेली आहे. या *कल्पित* भारत-युरोपीय भाषेवरून निगमनाने संस्कृत शब्दांच्या उपपत्ती काढलेल्या आहेत. उलट दिशेने, संस्कृत शब्दांच्या व्युत्पत्ती ग्रीक-लॅटिनसारख्या भाषेतल्या शब्दांपर्यंत भिडवून भारताच्या इतिहासातले कालनिर्णय करण्यात आले आहेत. *ग्रंथा*तल्या 'असि-असित आणि भारतातील लोहयुग' (२४-२८) या लेखात याचे चांगले उदाहण आहे.

'ऋग्वेदात 'असि' हा शब्द 'सुरी (पशु कापण्यासाठी)' या अर्थाने येतो. त्याचा अर्थ नंतरच्या साहित्यात तरवार असा होतो. वेदातली सुरी कोणत्या धातूची असावी हे ठरवण्यासाठी लॅटिनमधल्या ēnsis (तरवार) शब्दाचे असि शी 'ध्वनिदृष्ट्या व अर्थदृष्ट्या' साम्ये लक्षात घेतली. 'त्यांच्या आधारे भाषाशास्त्रज्ञ मूळ इण्डो-युरोपिअन भाषेतला *nsis असा शब्द *सिद्ध करू शकतात*.' उत्तर-संस्कृतातील असित= काळा या अर्थावरून 'असि शब्दाचा अर्थ अति प्राचीन (अनुपलब्ध) संस्कृतात 'काळा' असा होता असे मानता येईल'. मूळ विशेषण असलेल्या इण्डो-युरोपिअन '*nsis 'काळा' ह्या शब्दापासून तीन भाषांत झालेल्या नामांचे अर्थ 'सुरी, तरवार' (संस्कृत), लोहाची तरवार (लॅटिन) आणि 'चिखल' (ग्रीक) असे झाले.' – प्रो. थीम यांचे हे सर्व विवेचन *सयुक्तिक* वाटते असे *ग्रंथा*त म्हटले आहे. (२६)

लॅटिन ēnsis (तरवार) या शब्दाचा त्याच भाषेतल्या ferrum (लोह) शब्दाशी ध्वनी किंवा अर्थाचा संबंध नाही. तो insigne 'पद किंवा हुद्दा दाखवण्यासाठी धारण केलेली वस्तु' या शब्दाचा मुक्तभेद आहे. (इंग्रजी ensign = निशाण, insignia = लॅटिन insigne). हे लक्षात घेतले तर वरचे सारे विवेचन *सयुक्तिक* वाटणार नाही.

असि सारख्या शब्दाच्या मुळाचा विचार प्रचलित भारतविद्येच्या साचेबंद चौकटीच्या बाहेर, प्राचीन समाजांच्या शब्द घडवण्याच्या रीतीच्या संदर्भाने केला पाहिजे. लॅटिन ferrum शी जवळचा शब्द ferio 'to strike, ठोकणे' हा आहे. ध्वनी आणि अर्थ या दोन्ही अंगांनी या दोन शब्दांचा संबंध जुळतो. तसा संबंध वेदातल्या असि शब्दाचा *भारतीय भाषां*तल्या शब्दाशी जुळतो. दक्षिणी व्युत्पत्तिकोशातील (*'ए द्रविडिअन एटिमॉलॉजिकल डिक्शनरी'* : बरो आणि एमेनो; ऑक्सफर्ड, १९७२) पुढील शब्दांवरून हे सिद्ध होईल. 'दक्षिणी भाषा अलीकडच्या, संस्कृतइतक्या जुन्या कुठे आहेत?' हा ठरावीक प्रश्न चुकीचा आहे. संस्कृतचा पुरावा वेदरूपाने आपल्यापर्यंत आला आहे, इतर भारतीय भाषांचा तितका जुना लिखित किंवा पठित *पुरावा* उपलब्ध नाही, इतकेच. जीवनव्यवहारातले त्यांच्यांत आजही प्रचारात असलेले कितीतरी शब्द वेदपाठात सापडतात ही वस्तुस्थिति आणि भारत-युरोपीय प्रणालीत आधारशिला असलेल्या अवेस्ताच्या पुराव्याची 'प्राचीनता' तुलनेला विचारात घ्यावी.

तमिळ, मल्याळम्	अच्चु (अस्सु) = साचा (ओतकामाचा)
कोलमी	अंच् (अस्) = बीड (लोखंड) ओतण्याचा साचा
कन्नड, तेलुगु	अच्चु (अस्सु) = साचा, छाप

त्यांच्या लेखनातल्या 'च' चा उच्चार 'स' असाही होतो म्हणून कंसातले पर्याय दिले आहेत. हेही लक्षात घ्यावे की, हिमालय आणि विंध्य यांच्या मधला 'आर्यावर्त' नावाचा जो प्रदेश खास संस्कृत भाषेचा मानला जातो त्यात लोखंडाचे

खनिज मिळत नाही; ते या दक्षिणी भाषा-बोलींच्या मुलखात मात्र मिळते. अर्थात लोहवाचक शब्द मूळचा त्याच दक्षिणी भाषांच्या प्राचीन बोलींमधला असला पाहिजे आणि त्यांच्यातूनच संस्कृतात, वेदात आला असला पाहिजे. 'काळा रंग, मानचिन्हे, चिखल' असल्या विविधार्थी संकल्पनांच्या, कल्पित भारत-युरोपीय भाषाकुलातल्या शब्दांचा ओढूनताणून संबंध जोडणारी भारतविद्याच फक्त हे मान्य करण्याच्या आड येऊ शकते.

'मित्र'च्या प्रवासाची दिशा

असि चे समशब्द प्रचलित भारतविद्येला ग्रीक-लॅटिनमध्ये शोधावे लागले. वेदातला *मित्र* हा देवतावाचक शब्द तर अवेस्तामध्येही *मिथ्र* या रूपात आहे. *ग्रंथा*त या साम्यावरून जी कालमाने दिली आहेत त्यांतली विसंगती वर दाखवली आहेच. प्रचलित भारतविद्येत संस्कृतच्यापूर्वी भारत-इराणी भाषावस्था *गृहीत*च असल्यामुळे मित्रच्या अर्थाचे आणि त्या देवतेच्या स्वरूपाचे *ग्रंथा*तले विवेचन असेच विसंगतिपूर्ण झाले आहे. त्यात संस्कृत मित्र आणि अवेस्ता मिथ्र शब्दां-संबंधातली स्थिती अशी दिली आहे :

> ऋग्वेदात मित्र हा पुल्लिंगी शब्द देवतावाचक आहे.... तसाच संस्कृतात नपुंसकलिंगी त्याचा 'सुहृद्, friend' असाही अर्थ आहे. नपुंसकलिंगी 'मित्र' शब्दाचे प्रथम 'मैत्री' आणि नंतर 'सुहृद्' असे अर्थ संस्कृतात आहेत. *मित्र शब्दाचा हा सुहृद्वाची अर्थ भारत-इराणी काळाइतका प्राचीन नाही.* ह्या शब्दाला हा अर्थ प्राप्त होणे ही घटना भारतात स्वतंत्रपणे घडून आली आहे. (५१)
>
> परंतु मित्र शब्दाचा देवतावाचक अर्थ भारत-इराणी कालाइतका प्राचीन आहे. मित्र ह्या शब्दाशी अत्यंत ध्वनिसाम्य असलेला 'मिथ्र' हा शब्द अवेस्तात आढळतो. अवेस्तातही तो पुल्लिंगी आणि नपुंसकलिंगी आहे. पुल्लिंगात त्याचा विशेषनाम म्हणून उपयोग आढळतो आणि संस्कृतप्रमाणेच तो देवतावाचक आहे. नपुंसकलिंगी त्याचा सामान्यनाम म्हणून उपयोग आढळतो आणि त्याचा अर्थ 'संधी, समय, करार, contract' असा आहे. (५१)

आपण वर पाहिले की, अवेस्ताच्या पुराव्यावरून इराणी परंपरेतले मिथ्र देवतेचे अस्तित्व सनपूर्व पाचव्याचौथ्या शतकाच्या मागे नेता येत नाही. त्यामुळे मित्रचा *देवतावाचक अर्थ* सनपूर्व पंधरा-चौदाव्या शतकातल्या *ऋग्वेदात आधीचा* आणि त्यानंतर सातआठशे वर्षांनी झालेल्या *अवेस्ताच्या इराणी परंपरेत नंतरचा* असे म्हणावे लागते. *तो भारतातून इराणात आणि तुर्कस्तानात गेला* असे मानले तर, हिटाइट वीट-लेखात आणि नंतर अवेस्तात मित्र-मिथ्राचा जो आढळ होतो त्याचे स्पष्टीकरण मिळते.

मित्र च्या अर्थविकासातून या मानीवाला पुष्टी मिळते. मित्र आणि मिथ्र हे दोन्ही शब्द नपुंसकलिंगी सामान्यनामे आणि पुल्लिंगी विशेषनामे आहेत. 'पुल्लिंगी विशेषनामे आधीची व नपुंसकलिंगी सामान्यनामे नंतरची' अशी *ग्रंथा*तली भूमिका आहे. वस्तुतः माणसांच्या भाषिक व्यवहारात सामान्यनामे आधी येतात; आणि देवदेवतांची कल्पनासुद्धा समाजाच्या अधिक विकसित अवस्थेत उद्‌भवत असल्यामुळे देवतांची विशेषनामे नंतर येतात. दोन माणसे मित्र होणे हे समाजाच्या आदिम अवस्थेतही होत असते, त्यापुढे मैत्रीची संकल्पना शब्दांतही व्यक्त होऊ लागते, त्या *संकल्पने*ला देवत्व त्याच्याही नंतर मिळते आणि तिचे नाव देवतेला ठेवले जाते. हा स्वाभाविक क्रम असल्यामुळे, मित्र हे नपुं. सामान्यनाम आधीचे आणि देवतानाम नंतरचे असले पाहिजे. (मित्र < मैतर यांचीही उपपत्ती भारतीय भाषांवरून देता येईल.)

मैत्री आणि संधी किंवा करार या परस्परसंबंधांच्याच बाबी असल्या तरी संधी किंवा करार मैत्रीपेक्षा कोरडे, औपचारिक आणि अधिक सामाजिक असतात. त्यामुळे 'मिथ्र'मधली कराराची संकल्पना 'मित्र'मधल्या मैत्रीच्या संकल्पनेनंतरची असली पाहिजे. मित्रचा मिथ्र होण्यात संस्कृत 'मिथः = आपसात' या शब्दाचाही काही सहभाग असेल. संस्कृततला सुहृद अवेस्तातला करार होतो हे भाषिक वास्तव त्या शब्द-संकल्पनांचा प्रवास भारतातून इराणकडे झालेला असल्याचे दाखवते. त्याच कारणामुळे ऋग्वेदातले मित्रसूक्त ९ ऋचांचे तर अवेस्तातले मिथ्रयश्त १४० हून अधिक कडव्यांचे आहे. मित्रसूक्तात व्रत, दोष, नमन, सुमती यांसारख्या गोड गोष्टी आल्या आहेत; तर मिथ्रयश्तात 'मिथ्र कधी फसवला जात नाही, तो रात्री जागा राहणारा आहे. मिथ्राचे दहा हजार गुप्तचर त्याला लोकांवर लक्ष ठेवण्याच्या कामात मदत करीत असतात' अशा कडव्या तरतुदी आहेत (३८). वेंदिदाद नावाच्या अवेस्ताच्या भागात मेंढी, बैल, जमीन यांच्याप्रमाणेच *माणूस*सुद्धा ओलीस ठेवून केलेल्या करारांची आणि करारभंगासाठी घोडचाबकाच्या एक हजारपर्यंत

फटक्यांच्या शिक्षांची यादी पद्यात दिली आहे. ऋग्वेदातले देव आणि असुर अवेस्तामध्ये 'दएव म्हणजे राक्षस' आणि 'अहुर म्हणजे देव' होतात तसा हा प्रकार वाटतो आणि त्याचा प्राचीन इराकमधल्या संस्कृतीशी संबंध दिसतो. त्यामुळे संस्कृत आणि संस्कृती तिकडून कोठून भारतात आल्या या प्रणालीचे समर्थन होत नाही. कारण, भारतातल्या सिंधू-सरस्वती संस्कृतींतल्या लोकांचा प्राचीन इराकशी व्यापार असल्याचे पुरावे खनितांत मिळाले आहेत. म्हणजे भारतातूनही भाषा व संस्कृती तिकडे जाऊ शकत होती – जशी इराणात गेल्याचे अवेस्तावरून दिसते.

महाभारत : स्वरूप, आशय, काळ

*ग्रंथा*तल्या महाभारतसंबंधित 'मित्रद्रोहे व पातकम्' या लेखात अवेस्तातील मिथ्राची माहिती आली असली तरी, मित्रद्रोहाची म्हणजे करारभंगाची उदाहरणे वेदोत्तर साहित्यातलीच आहेत. वेदाची भाषा भारताबाहेरून आली, पण महाभारताची भाषा मात्र वेदभाषेतून भारतातच विकसित झाली असे प्रचलित भारतविद्याही मानते. त्यामुळे महाभारताचा विचार पूर्णपणे भारतीय पार्श्वभूमीवर होऊ शकतो; आणि केला पाहिजे.

महाभारताच्या शब्दरूपात अनेक प्रसंगांची किंवा घटितांची काव्यमय वर्णने आहेत. ते प्रसंग किंवा ती घटिते त्या वर्णनांनुसार तंतोतंत घडली, अर्थात महाभारत हा इतिहासग्रंथ आहे अशी भारतीयांची परंपरागत श्रद्धा आहे. भारतविद्यावंतांच्या या संबंधातल्या धारणा वेगवेगळ्या आहेत. त्यांच्या अनुरोधाने *ग्रंथा*त द्रौपदीवस्त्रहरणाच्या विवेचनात पुढील विधाने आली आहेत :

> कथानकातील पात्रांची जुळणी करून कोणावर काय कामगिरी सोपवायची हे ठरवायला महाभारतकार एखादे नाटक लिहायला बसले नव्हते. *घडलेल्या एका हकीकतीचे ते यथाभूत वर्णन करीत होते* (११९).
>
> तेव्हा दासी द्रौपदीचे वस्त्र आणण्यास कर्णाने दुःशासनास सांगितले हे अत्यंत स्वाभाविक आहे. *महाभारतकारांनी हेतुपुरःसर काही केले असे म्हणण्यास अजिबात अवसर नाही.* (११९)
>
> *वस्तुस्थिती आहे ती एवढीच, की* सभेत वस्त्राकर्षणाच्या वेळी द्रौपदीच्या अंगावर (धर्मपरिपालनामुळे) एकाच रंगाची वस्त्रे दिसू लागली.. (१२३)

यावरून *महाभारत हा इतिहास असल्याचे ग्रंथकार* मानतात

> असे म्हणता येईल. महाभारतासारख्या प्रचंड ग्रंथात सर्वच तपशिलांच्या बाबतीत काटेकोर सुसंगतपणा न आढळला तर त्यात नवल नाही; (१४३)

असे म्हणून या 'इतिहासात' काही विसंगती आढळल्या तर त्यांची सोय लावली आहे. जसे, माद्रीच्या सती जाण्याविषयी म्हटले आहे :

> पाण्डूच्या चिताग्नीत माद्रीने प्रवेश केला ह्याविषयीचे हे दोन उल्लेख इतके स्पष्ट असतानाही *माद्रीचे सती जाणे हे पूर्ण सत्य नाही* असे म्हणावे लागते. त्याचे कारण असे की, वरील हकीकतीच्या जोडीने दुसरीही एक हकीकत महाभारतात आढळते आणि त्यावरून, माद्री सती गेली नव्हती असे सिद्ध होते. (१५९)

असा होत्याचे नव्हते करणारा उल्लेख आला तेव्हा, महाभारताच्या इतिहासत्वावर श्रद्धा असल्यामुळे इतिहासाच्या लेखकाला दोष लावण्यात आला :

> आणि असे म्हणावेसे वाटते की, *ग्रीक इतिहासकाराने वर्णिलेली हकीकत भारतात प्रसार पावल्यावरच* पाण्डूच्या निधनानंतर कुंतीशी वाद घालून आणि अपत्यसंगोपनाचे कारण दाखवून माद्री सती गेली असे दाखववावे *ही कल्पना एखाद्या कथेकऱ्यास सुचली आणि तसे श्लोक रचण्यात आले.* (१६५)

महाभारतात आपल्याला हवी ती भर टाकायला सामान्य कथेकऱ्यालाही वाव होता ही येथे सूचित झालेली रचनाप्रक्रिया त्याच्या इतिहासत्वाला छेद देते. या संदर्भात *ग्रंथा*तले पुढील विधान पाहावे :

> ही *मौखिक पठणाची* परंपरा देशाच्या विविध भागांत शतकानुशतके अव्याहत चालू राहिली असल्याने त्या *कथेत वेळोवेळी भिन्न प्रकारची भर* पडत जाऊन आज आपणांस ठाऊक असलेले उत्तरेकडील काश्मीरपाठापासून दक्षिणेकडील मल्याळी पाठापर्यंत अनेक पाठ निर्माण झाले (२८३).

*ग्रंथा*त महाभारताची भांडारकरी चिकित्सित आवृत्ती संहितेच्या म्हणजे शब्दरूपाच्या बाबतीत प्रमाण मानली आहे.

> चिकित्सित पाठ (म्हणजे) हस्तलिखितांच्या आधारे तयार केलेला जास्तीत जास्त प्राचीन पाठ.... चिकित्सित पाठात इसवी सनपूर्व दुसऱ्या शतकात लिहिलेला श्लोक

आणि इसवी सनानंतर दुसऱ्या शतकात लिहिलेला श्लोक मांडीला मांडी लावून बसले असण्याची शक्यता नाकारता येत नाही. (२८३-८४)

असल्या संमिश्र पंक्तीत म्हटले जाणारे श्लोक इतिहासाचे पाठ देतात असे मानणे योग्य होणार नाही. तरीही *ग्रंथात* चिकित्सित पाठांच्या आधाराने ज्या प्रदीर्घ चर्चा आल्या आहेत, त्यांचा कल महाभारताला 'घटना घडल्यानंतर लवकरच निवेदिलेल्या वार्तापत्रांचा संग्रह' मानण्याकडे आहे. त्यामुळे त्या चर्चा वाचताना ठेचा लागत राहतात. सर्वांत महत्त्वाचा प्रसंग युद्धाचा. त्याच्या आरंभीची *गीता* भारतीयांना सबंध महाभारतापेक्षा वंदनीय. त्या *गीते*संबंधी स्पष्ट विधाने आली आहेत. ती :

'गीता हा महाभारतात प्रक्षेप आहे'. (४७३)

मुळात ती तशी सांगितली असणे शक्य नाही, असे काही अभ्यासकांचे मत आहे आणि ते योग्य आहे. (४६३)

गीतेत कृष्णार्जुनांचा संवाद आहे, ती जर जशीच्या तशी सांगितली असणे शक्य नाही, तर महाभारतातले किरकोळ मंडळींचे संवाद पाठाबरहुकूम बोलले गेले नसणार हे मान्य करायला हवे. तरी युद्धवर्णनाच्या भागासंबंधी म्हटले आहे :

तेव्हा *संजयाची युद्धविषयक कामगिरी वार्ताहराची होती.* त्याचे वर्णन धावते वर्णन नव्हते. म्हणून युद्धाचे वर्णन करताना संजयाच्या तोंडची क्रियापदाची रूपे भूतकाल-वाचक आहेत. (१८८)

ह्याचा अर्थ असा, की युद्धात संजयाने काही *प्रत्यक्ष* पाहिले, काही इतरांकडून ऐकले, आणि काही *अद्भुत सामर्थ्या*ने म्हणजे त्यास मिळालेल्या दिव्यदृष्टीने जाणले... असे म्हणणे शक्य आहे, की संजयाने केलेले सर्व वर्णन प्रमाणित करण्यासाठी *दिव्यदृष्टीची ही एक मागाहून घातलेली भर* आहे. (१८९-९०)

या प्रकारच्या विधानांतून महाभारताच्या इतिहासत्वा-विषयीचा गोंधळ वाढतो.

इतिहासत्वाशी काळाचा अतूट संबंध असतो. महाभारताच्या दुहेरी काळासंबंधी म्हणजे युद्धादी घटनांचा काळ आणि महाभारत ग्रंथाच्या रचनेचा काळ यांच्या संबंधी *ग्रंथात* निश्चित माहिती मिळत नाही. नाही म्हणावयास ऊरुभंगाच्या प्रसंगी 'कलियुग जवळ आले आहे' (१८१) हा आणि रचनेच्या संदर्भात वर आलेला सनपूर्व दुसऱ्या शतकाचा उल्लेख यांनी *ग्रंथा*तली विचारदिशा समजते.

चिं.वि. वैद्यकृत *महाभारताचा उपसंहार* या ग्रंथातली याविषयीची विधाने *ग्रंथा*तील परीक्षणलेखात अविरोध किंवा गर्भित संमतीने आली आहेत :

...भारतीय युद्ध त्रेतायुग सरतासरता व कलियुगाचे प्रारंभी झाले. हा काल श्री. वैद्य यांच्या मते *इ.स. पूर्व ३१०१* असा ठरतो. (३८३)

'या सर्वांचा निष्कर्ष असा आहे की, हल्लीचे महाभारत इ.स. पूर्व ३२० पासून २०० पर्यंत अस्तित्वात आले'. (३८२)

हा दुहेरी काळ मान्य केला तर महाभारताची रचना युद्धप्रसंगानंतर सुमारे तीन हजार वर्षांनी झाली असे म्हणावे लागते. तसे असले तर त्या संहितेचे इतिहास म्हणून प्रामाण्य सरासरी नाहिसे होते. मुखी परंपरेने ग्रंथ चालत आला होता म्हणावे, तर बाराशे वर्षांत झालेले प्रक्षेप आणि पाठभेद यांच्या प्रमाणाने त्या मूळ-मूळ संहितेचे काय झाले असेल याची कल्पनाच करावी लागेल.

याहीपेक्षा *ग्रंथां*तर्गत सुसंगतीच्या दृष्टीने अधिक मोठी आपत्ती अशी आहे की, मित्र-मिश्रांच्या प्रकरणी *'भारत-इराणी'*काळ सनपूर्व २००० सांगितला आहे तो या हिशेबात कलियुगाच्या आरंभानंतर आणि *भारतीय युद्धानंतर अकराशे वर्षां*नी पडतो.

कालगणित आणि कलियुगाविषयी अधिक विवेचन न करता *ग्रंथाच्या* आशयापुरता विचार येथे करायचा आहे. 'सती : काही प्राचीन संदर्भ' या लेखात म्हटले आहे (१६५):

सतीच्या चालीविषयीचे प्राचीन संदर्भ पाहून झाल्यावर आपणांस असे म्हणता येते की, कोण्याएका प्राचीन काळी प्रचलित असलेली सतीची चाल *वेदकाळाच्या बऱ्याच पूर्वी* बंद झाली होती. त्यानंतर अनेक शतके गेल्यावर इसवी *सनापूर्वीच्या चौथ्या शतकापासून* सतीचे उल्लेख सुरू होतात. प्रथम ही चाल क्षत्रीय वर्गात, विशेषतः राजघराण्यात, सुरू झालेली दिसते. नंतर ब्राह्मणवर्गातही ती सुरू झाली.

प्रचलित भारतविद्येनुसार 'वेदकाळाच्या बऱ्याच पूर्वी' भारतात संस्कृतेतर भाषा प्रचारात होत्या. सध्या दक्षिणी भाषा म्हणतात त्यांच्या त्या पूर्वज भाषा होत्या असे मानले जाते. या अवतरणा-





अनुक्रमणिका

वरून, संस्कृतेतर (प्राचीन-दक्षिणी) भाषी समाजांच्या चालीरीती संस्कृतभाषक समाजाच्या अंत:संस्थांमध्ये शिरकाव करीत होत्या; मग वेदभाषेतही त्या भाषांचा भाग असेल यात नवल नाही. सनपूर्व चौथे शतक हा सतीचे उल्लेख सुरू होण्याचा काळ आणि अशोकप्रणीत संस्कृतेतर भाषांच्या कोरीव लेखांसारख्या उपलब्ध पुराव्यांचा काळ हे फार दुरावलेले नाहीत. संस्कृत महाभारताची रचना जवळपास तेव्हाच सुरू झालेली आहे. म्हणजे ती रचना करणारी मंडळी प्राचीन-दक्षिणी लोकभाषा बोलणाऱ्या समाजांतली संस्कृतपारंगत आणि वेदसाहित्याशी परिचित होती. अगदी प्रक्षेपांची भरती करणारे 'कथेकरी'सुद्धा संस्कृत ग्रंथांचे निरूपण करणारे पुराणिक होते. महाभारताची रचना आणि प्रसार ज्या समाजात होत होता त्या समाजाचे आणि त्याच्या भाषा-संस्कृतींचे हे संमिश्र स्वरूप ध्यानात घेतल्याशिवाय वेदापासून महाभारता-पर्यंतच्या पुराणकथांचे यथार्थ आकलन होणार नाही.

सोयीचे शब्दप्रामाण्य

ग्रंथात चिकित्सित आवृत्तीच्या संहितेतील शब्दरूपाला प्रमाण इतिहास मानून द्रौपदीची विटंबना किंवा खांडववनदहन यांसारख्या 'घटनां'च्या तपशिलांची निश्चिती आणि सांस्कृतिक मूल्यांच्या अनुरोधाने त्यांतल्या व्यक्तींच्या आचरणाचे परीक्षण केले आहे. या कथानकांची जी रूपे समाजमानसात स्थिर होऊन गेली आहेत त्यांच्याशी या तपशिलांची तुलना केली आहे. उदा. *ग्रंथा*नुसार, द्रौपदीच्या विटंबनेच्या प्रसंगात, स्वत: दानावर गेलेल्या युधिष्ठिराने पणाला लावलेली द्रौपदी कौरवांची दासी झाली की नाही?' या प्रश्नाचा निकाल अखेर सभेत लागलाच नाही आणि त्या क्लेशकारक घटनेचा अंत पशुपक्ष्यांच्या अशुभसूचक ओरडण्यामुळे झाला – हा गैरसमज आहे.

> *तिच्या प्रश्नाचा निकाल अर्जुनाने दिलेल्या उत्तरामुळे लागला*, आणि द्रौपदी दासी झाली नाही हे कौरवांच्या सभेत मान्य झाले. द्रौपदीची सुटका अर्जुनाने दिलेल्या उत्तरामुळे झाली. कोल्हे, गाढव ह्यांसारख्या पशूंच्या आगंतुक ओरडण्यामुळे झाली नाही. (८४)

अर्जुनाच्या उत्तराला द्रौपदीच्या सुटकेचे श्रेय देण्यासाठी संहितेतली ओळ ओळ तपासून आधार दिले आहेत. ते श्रेय देण्यात संहितेने मात्र पशूंच्या ओरडण्याविषयी उल्लेख करून अडचण करून ठेवली आहे. तिचा परिहार असा केला आहे :

> ...चिकित्सित आवृत्तीत दुश्चिन्हांविषयीचे श्लोक दोन्ही अध्यायांत स्वीकारले असले तरी ते *प्रक्षिप्त असले पाहिजेत असे मानायला हवे. कारण* हे श्लोक... मूळ महाभारतातले *म्हणायचे ठरवले* तर असे मानावे लागते की, ..जो मूलभूत प्रश्न द्रौपदीने उपस्थित केला होता.. त्याविषयीचा निर्णय अखेरपर्यंत सभेत झालाच नाही. (६७)
>
> द्रौपदी सुटली तरी पांडवांना अडकवून ठेवणे दुर्योधनाला शक्य होते, पण तो तसे करीत नाही. त्याच्या मनाचा हा मोठेपणा ज्या कुणाला खपला नाही, त्याने अर्जुनाच्या उत्तरामागोमाग *अपशकुन झाल्याचा बनाव निर्माण केला*.. शकुन-अपशकुन ह्यांचा जबर पगडा भारतीयांच्या मनावर बसला असल्यामुळे सभेतल्या घटनांना अप-शकुनांमुळे निराळे वळण लागले हे ठीकच आहे असे आम्ही मानले ह्यात गैर असे आम्ही काही मानीत आहोत असे आम्हाला कधी वाटलेच नाही. (७८)

यातला ६७ पानावरच्या युक्तिवादातला गोलाकार उघड आहे. महाभारतात 'यथाभूत' इतिहास आहे. मात्र त्यांतून इष्ट इतिहास काढून दाखवण्याच्या आड येणारी संहिता प्रक्षिप्त आहे असे हे सोयीचे शब्दप्रामाण्य आहे. प्रक्षेपाचे ७८ पानावरचे स्पष्टीकरण लंगडे आहे. संहितेत इतिहास बघायचा झाला तर, अर्जुनाच्या उत्तराच्या बरेच आधी 'कुशल कायदे-पंडिताला शोभेल अशा पद्धतीने विकर्णाने द्रौपदीची बाजू मांडली' (७२) त्या वेळी 'दुर्योधनाने विकर्णाच्या मताची मुळीच दखल घेतली नाही' (७३) असे का झाले?' 'पराजित युधिष्ठिर कुणाचा मालक? कुणाचाच नाही, द्रौपदीचाही नाही' या *अर्जुनाच्या खुलाशाने हरखून* दुर्योधनाने द्रौपदीला आणि द्रौपदीने स्वत:ला मिळालेल्या वराने पांडवांना मुक्त केले असेही एखाद्या 'इतिहास'वाद्याला म्हणता येईल.

पण महाभारत हा प्रत्यक्ष किंवा अप्रत्यक्ष पुराव्यांवर आधारलेला इतिहास नाहीच आहे. त्यामुळे ही चर्चा तशी निष्फळ आहे. अपशकुनाचे श्लोक प्रक्षेप म्हणण्याचे कारण नाही इतकेच. महाभारताच्या मूळ प्रतीत, इतकेच नव्हे तर मूळ संकल्पनेतसुद्धा शकुन-अपशकुन, सुचिन्हे-दुश्चिन्हे, वर-शाप इत्यादी असंबद्ध-संबंध-स्थापक गोष्टींना महत्त्वाचे आणि विश्वासाचे स्थान होते. म्हणून तर त्या (इतिहासात नव्हे तर) पुराणकथांच्या संग्रहात त्यांचा आढळ पानोपानी होत राहतो.




आपण भारतीय शकून-अपशकुनांना मानतो याची आजकालच्या चिकित्सकाला खंत वाटणे स्वाभाविक असले तरी प्राचीन काळच्या पुराणकथा-कारांना (वैदिक 'कारू'ना म्हणा) जीवनक्रमात त्यांचे स्थान महत्त्वाचे वाटत होते. असंबद्धांचे असे संबंध इतर बाबींतही मान्यता पावलेले होते. ग्रंथातसुद्धा तशा संबंधांना नकळत मान्यता दिलेली आहे :

> द्रौपदीचे वस्त्र दुःशासन ओढू लागला तेव्हा त्या वस्त्रा-सारखेच दुसरे वस्त्र अनेकदा प्रकट झाले.. वस्त्रांचा जेव्हा सभेत ढीग झाला.. (९९)
>
> ..संपादकांनी जे श्लोक प्रक्षिप्त असल्याचे मानले आहे त्या श्लोकांत हा चमत्कार कशामुळे घडला ह्याविषयी खुलासा आढळतो... श्लोकाचा अर्थ असा की, द्रौपदीच्या अंगावर नानारंगांची विचित्र वसने धर्माच्या पालनामुळे दिसू लागली...*अशी कल्पना करणे शक्य आहे*, की द्रौपदीने सभेत सत्यक्रिया केली. ती म्हणाली असावी : "जर पतिव्रताधर्माचे पालन मी योग्य रीतीने केले असेल तर दुःशासनाचा प्रयत्न विफल होवो," आणि *तिने तसे म्हणताच दुःशासनाने ओढलेल्या वस्त्राच्या जागी दुसरे वस्त्र दिसू लागले.* (१००)
>
> महाभारतकाळी *लोकांची धर्मपालनाच्या आधारे केलेल्या सत्यक्रियेविषयी जी श्रद्धा होती* ती लक्षात घेता द्रौपदीने सत्यक्रिया करून स्वतःचा बचाव केला *ही कल्पना सहज शक्य वाटते.* (१०१)

द्रौपदीच्या प्रश्नप्रसंगात 'प्रक्षेप' उडवून लावले त्यांच्याच आधाराने येथे सत्यक्रियेची *कल्पना करून चमत्काराची शक्यता* मान्य केली आहे! *प्रस्तावने*तसुद्धा या सत्यक्रियेला उचलून धरले आहे. (पतिव्रताधर्माचे पालन हे जर इरेला टाकले असेल, तर पत्नीला पणाला लावण्याचा, द्यूतात हरलेल्या पतीला अधिकार आहे का नाही हा प्रश्न पतिव्रतेने करण्यात धर्माचा अव्हेर नव्हता का? महाभारतकाळी (म्हणजे केव्हा?) लोकांची जी श्रद्धा होती तिचा आश्रय विसाव्या शतकातले चिकित्सक घेऊ शकतात तर वेदकालापासूनच्या कवी-पुराणिकांनी तोच घेऊन आपापल्या कल्पना मूळ महाभारतात आणि प्रक्षेपांतही मांडल्या हे मान्य झाले पाहिजे.

कवींची संस्कृती

त्या श्रद्धा कवींच्या मानसिक संस्कृतीचा भाग असतात. सत्यक्रियेसारखीच, दिव्य करून तंट्याचा निवाडा करण्याची चाल अलीकडेपर्यंत समाजात होती. त्यामुळे कवीने ती द्रौपदीच्या प्रसंगात घातली यात नवल नाही. त्या सत्यक्रियेमुळे एकामागून एक नवी वस्त्रे द्रौपदीच्या अंगावर येत गेली ही घटना *ऐतिहासिक* असू शकत नाही. तशी घटना घडली असे कथन करण्यामागे कवीची संचित मानसिक संस्कृती काम करीत असते.

तशीच कवीची वस्तुमय संस्कृती या प्रकारच्या काव्यातल्या वर्णनात प्रकट होत असते. 'दुःशासन द्रौपदीचे जे वस्त्र ओढत होता ते तिच्या अंगावरचे उत्तरीय होते, तिचे कमरेला नेसलेले वस्त्र नव्हते' असा निर्णय पुष्कळ विवेचनानंतर ग्रंथात काढला आहे. (८८) त्याच्या पुढेच म्हटले आहे :

> सभेत दुःशासनाने ओढलेल्या वस्त्रांचा ढीग झाला ह्याचा अर्थ उत्तरीय-वस्त्रांचा ढीग झाला, *शालू-पैठण्यांचा ढीग झाला नाही*.

वस्त्रहरण की वस्त्राकर्षण, वस्त्र वासस् अन्तरीय उत्तरीय यांचे नेमके अर्थ आणि त्या शब्दांची वचने इत्यादी चिकित्सा ढीगभर पुराव्यांनी करून झाल्यावरही, नेसलेले वस्त्र या *अर्थी शालू-पैठण्या या समकालीन धनिकांच्या उत्सवी नेसणांचा* उल्लेख प्राचीन एकवस्त्रा द्रौपदीच्या संदर्भात झाला! निरंकुश कवी परंपरागत कथेच्या काव्यात वस्त्रप्रावरणांचे उल्लेख कसे करीत असतील याची कल्पना यावरून करता येईल.

ग्रंथात (९७) वनवासातली 'द्रौपदी आपल्या अंगावरचे कुशाचे बनवलेले उत्तरीय नीट सावरून उभी राहते' असे म्हणताना वनवासाची कल्पना प्रभावी असली पाहिजे. कुशाचे उत्तरीय, बनवता आलेच तर, भरड असल्यामुळे रेशमाच्या उत्तरीयाप्रमाणे सावरावे लागणार नाही. मुळात 'कौशिकं उत्तरीयम्' आहे, त्याचा अर्थ *'रेशमाचे उत्तरीय'* असाच कवीच्या मनात असला पाहिजे. कवी आपल्या कल्पनेप्रमाणे वस्तूंचा तपशील भरीत असतात ही महत्त्वाची गोष्ट लक्षणीय आहे. अशा स्थितीत महाभारतासारख्या ग्रंथांच्या आधारानेच काढलेल्या 'वैदिक काळापासुन इ.स. पूर्व ३२०' ह्या कालखंडा-तल्या वेशभूषेच्या इतिहासावरून (९५) द्रौपदीच्या ओढलेल्या वस्त्राची निश्चिती करणे दुरापास्त आहे.

अनुक्रमणिका

वेदसूक्तांचा धागा

संस्कृत काव्यांची वीण करणारे कवी परंपरेच्या सदा लांबत्या धाग्याने वेद-सूक्तांशी जोडलेले असल्यामुळे, पायाभूत कथानकांत त्या सूक्तांच्या आशयाचा संदर्भ मात्र पुष्कळच आढळतो. सर्व ज्ञान वेदातच आहे या श्रद्धेपोटी कथाकाव्यांतून त्याच ज्ञानाचा प्रसार करायचा ही भावनाही बलवत्तर होतीच. यामुळे *ग्रंथात* जिच्या वस्त्रांचा संदर्भ घेतला आहे त्या लोपामुद्रेच्या आणि द्रौपदीच्या महाभारतीय कथांचा वेदसूक्तांशी असलेला *आंतरिक आशयाचा संबंध* पाहणे उद्‌बोधक होईल.

महाभारतातील (३.९४-९५) कथेनुसार, पितरांना गर्तेतून सोडवण्यासाठी अपत्य होण्याकरता *बायको हवी, ती अगस्त्य मुनीने अनेक जीवांचे सत्त्व एकत्र करून उपजवली* आणि विदर्भाच्या राजाकडे दिली. ती लोपामुद्रा वयात आली तेव्हा तिला अगस्त्याने मागणी घातली. त्यांचे लग्न झाल्यावर अगस्त्य तिला म्हणतो, 'तुझ्या (अंगावरची) किमती वस्त्रे आणि अलंकार उतरवून ठेव' (९६). त्यावरून तिने वल्कले आणि कातडी अंगावर घातली. पुढे अगस्त्याने तिला समागमासाठी पाचारले तेव्हा ती म्हणाली, 'वडलांच्या घरच्यासारख्या शयनात, हारभूषणांनी सजलेल्या तुझ्याजवळ मी दिव्याभरणांनी सजून येईन." या एकूण कथानकावरून (आणि त्याच्या मागल्यापुढल्या अशाच विलक्षण कथाभागांवरून) ही ऐतिहासिक माणसांची कथा नाही हे उघड आहे.

ऋग्वेदात (१.१७९) अगस्त्य-लोपामुद्रा-संवादाचे सूक्त आहे. लोपामुद्रा भोग मागताना म्हणते, "आजवर अनेक वर्षे, दिवसरात्र आणि पहाटेही तुझी सेवा करून मी थकून गेले आहे. आता म्हातारपण अंगांगांची कांती लोपवीत आहे. जगात बांड पुरुष पत्नींकडे जात आहेत. पूर्वी देवांशी सत्याची वार्ता करणाऱ्या मुनींचेही ब्रह्मचर्य भोगमागत्या पत्नींमध्ये रेताची शिंपण करण्याने उणावले नाही."

या ऋषिदंपतीची नावे आणि त्यांच्या भोगविषयक संबंधाचे बीज घेऊन महाभारतातील कथा फुलवली आहे. ती वेदातल्या मुनिदंपतीची आहे. बरीच बदललेली असली तरी त्यांचीच आहे. अगस्त्य या नावाभोवती शतकांच्या वाटचालीत उभ्या राहिलेल्या इतर मिथ्यकथाही पुराणकथा होऊन तिच्यात समावल्या आहेत. अगस्त्य या ताऱ्याचे ऋषिमिथ्य आणि कर्कवृत्ताचे विन्ध्यमिथ्य यांच्यावर बेतलेली अगस्त्याच्या दक्षिण-गमनाची कथा त्यांतलीच एक आहे.

द्रौपदीची कथा मूलतः, द्यूताचा नाद लागलेल्या पतीने पत्नीलाही पणाला लावल्याने तिची अवहेलना झाली याची कथा आहे. द्यूत ही मानवी सामाजिक व्यवहारातली गोष्ट आहे. त्यामुळे द्रौपदीची कथा इतिहासातली गोष्ट असल्याचा भास होतो. पण द्रौपदीच्या जन्माची कथा, तिच्या बापाच्या द्रोणाशी असलेल्या वैराची कथा इत्यादिकांतील अतिमानवी वा अद्‌भुत भागांचा विचार केला म्हणजे तिचे चरित्र ऐतिहासिक नाही हे पटेल. अगस्त्याप्रमाणेच तिच्याही महाभारतीय पात्र-चरित्रांत अनेक मिथ्यकथांची सरमिसळ झालेली आहे. त्यात अवहेलनेच्या किंवा विटंबनेच्या कथाभागाला ऋग्वेदातल्या अक्षसूक्ताचा (१०.३४) पूर्वसंदर्भ आहे.

जुगाराच्या नादी पण त्यात सर्वस्व हरलेला पुरुष या सूक्तात आपली व्यथा सांगत आहे. याच्या १४ ऋचांपैकी दुसरी अशी आहे :

> अन्ये जायां परि मृशन्त्यस्य यस्यागृधद्वेदने वाज्यक्षः।
> पिता माता भ्रातर एनमाहुर्न जानीमो नयता बद्धमेतम् ।१०.३४.२।
> सायणभाष्य : अस्य कितवस्य भार्या प्रतिकितवाः वस्त्रकेशाद्या-कर्षणेन संस्पृशन्ति।
> पिता माता भ्रातरश्च कितवं वदन्ति न वयमस्मदीयमेनं जानीमः।
> या जुगाऱ्याच्या बायकोचे *वस्त्र, केस इत्यादी ओढून प्रतिपक्षी तिच्या अंगचटीला येतात. आईबाप व भाऊ म्हणतात, याला आम्ही आमचा म्हणत नाही*, याला बांधून न्या.

कौरवांच्या सभेत घडला म्हटलेला प्रसंग या मंत्रातल्या वर्णनाचे विस्ताराने उदाहरण देतो. द्रौपदीची विटंबना वस्त्र, केस इत्यादी ओढून झालेली काव्यात सांगायची होती. ज्या समाजात कंचुकी आणि उत्तरीय लेण्याची चाल होती त्यातल्या कवीचे वर्णन तसे झाले. केरळातल्या नायर स्त्रियांप्रमाणे छाती उघडी ठेवणाऱ्या समाजातल्या कवीला एकवस्त्र म्हणजे केवळ नेसणच म्हणायचे असेल. (नायरांच्यात अनेक भावांची एकच बायको असण्याची चाल होती. तिच्याकडे जाणाऱ्या भावाचे पायताण खुणेसाठी दाराबाहेर ठेवायचे असे. याच्याशी पाच पतींमधल्या पांचालीच्या वाटणीचे साम्य उघड आहे.) जुगारात हरलेल्या भावाचा बायकोवरचा अधिकार अर्जुनाने नाकारला याचे बीजही या ऋचेत दिसत आहे.

ग्रंथात वस्त्रनिश्चिती करण्यासाठी पांडवांच्या द्यूताला समांतर असलेली नल राजाच्या द्यूताची कथाही विचारात घेतली आहे. 'आपल्यासारख्या अपेष्टा आणखी कुणाला भोगाव्या लागल्या का?' या वनवासातल्या युधिष्ठिराच्या प्रश्नाचे उत्तर म्हणून ही एक कथा ऋषींनी त्याला सांगितली. ही वेदातल्या अक्षसूक्तावर आधारलेली आणखी एक कथा म्हणता येईल. सूक्ताच्या दुसऱ्या ऋचेत, 'एक उरल्यास हार भोगवणाऱ्या अक्षाकारणे मी पतिव्रता बायकोला सोडून गेलो : *'अक्षस्याहमेकपरस्य हेतोरनुव्रतामप जायामरोधम्।'* असे जे वर्णन आहे ते नलकथेतल्या एका प्रसंगाचे बीज आहे. त्याहीपेक्षा अधिक लागू पडणारा बीज-उल्लेख पहिल्या ऋचेतला 'विभीदक = बेहड्याचे फळ' याचा आहे. 'बिभीतकाच्या फळांनी खेळायचे द्यूत आर्य भारतात आल्यावर एतद्देशीयांपासून ते शिकले असणे शक्य आहे' (२६*प्राचीन भारतीय द्यूत* : डॉ. म.अ. मेहेंदळे; ज्ञान प्रबोधिनी १९९०). द्यूतामुळे परागंदा झालेला नल ऋतुपर्ण राजाचा सारथी म्हणून राहिला. दमयंतीच्या दुसऱ्या स्वयंवरासाठी राजाला घेऊन जाताना वाटेत *बेहड्याच्या* झाडाची पानेफळे किती आहेत याचा अंदाज करून, झाड तोडून ती प्रत्यक्ष मोजून नलाने तो खरा करून दाखवला. हे सांगण्यासाठी एक सबंध अध्याय नलोपाख्यानात आला आहे.

अशा रीतीने महाभारतकथेच्या तळाशी इतिहासापेक्षा पढिक परंपरेचा आधार मोठा आहे. अक्षसूक्तातल्या या वैदिक परंपरेचा मुळीच संदर्भ न घेतल्यामुळे द्रौपदीप्रसंगाचे *ग्रंथातील* विवेचन ऐतिहासिक *मानलेल्या* घटनेतला भौतिक तपशील नक्की करण्याच्या स्वरूपाचे झाले आहे.

खाण्डवदाहाची कथा

'नियतीचा दंड – महाभारतातील काही घटना' (२३७-२४६) हे प्रकरण केवळ दहा पानांचे असले तरी त्यात तीन आतंकपूर्ण घटना शब्दसंहितेनुसार ऐतिहासिक मानून त्यांचे नीतिशास्त्रीय कारण – परिणाम-संबंधी विश्लेषण केले आहे. सुरुवात खाण्डववनदाहाच्या हकीकतीने केली आहे :

> कृष्ण व अर्जुन यमुनातीरावर एका दिवसाच्या विहारासाठी गेले. तिथे त्यांच्याकडे *अग्नी विप्ररूपाने आला आणि त्याने खाण्डववन जाळण्याची इच्छा प्रदर्शित करून* त्यासाठी कृष्णार्जुनांचे साहाय्य मागितले. *इन्द्राचा सखा तक्षक नाग खाण्डववनात राहत असल्यामुळे इन्द्र अग्नीला वन जाळू देत नव्हता. पाऊस पाडून वनाला लागलेली आग तो विझवी.* अग्नीची इच्छा अशी होती, की *कृष्णार्जुनांनी इन्द्राने पाडलेल्या पावसाचे निवारण करावे* व अग्नीला वन निर्वेध जाळू द्यावे. कृष्णार्जुनांनी त्यासाठी *आवश्यक ती शस्त्रास्त्रे अग्नीकडून मिळवली* व अग्नीने एकदम सात ज्वाळांनी वन जाळण्यास सुरुवात केली. कृष्णार्जुनांनी त्यावेळी वनाभोवती कडेकोट बंदोबस्त ठेवला व अग्नीतून बाहेर पडू पाहणाऱ्या *दानवादींचा व पशुपक्ष्यांचा अमानुष संहार केला.* मरणारे दीनपणे ओरडत होते, रडत होते; पण कृष्णार्जुनांवर त्याचा काही परिणाम झाला नाही. इन्द्राने नेहमीप्रमाणे पाऊस पाडून आग विझवण्याचा प्रयत्न केला; परंतु *अर्जुनाने खाण्डववनाला सर्व बाजूंनी बाणांनी आच्छादून टाकले, त्यामुळे पाऊस आगीपर्यंत पोहोचू शकला नाही. इन्द्राने अर्जुनाशी युद्ध आरंभले, पण तेवढ्यात देववाणी झाली की,* इन्द्राचा सखा खाण्डववनात नसून कुरुक्षेत्रात असल्यामुळे तो सुखरूप आहे, इन्द्राने युद्ध न करता मागे फिरावे हे चांगले. तेव्हा *इन्द्र देवांना घेऊन निघून गेला* व वन निर्विघ्नपणे जळत राहिले. वन सहा दिवस जळत होते, एवढे ते मोठे होते. आगीमुळे आणि कृष्णार्जुनांनी केलेल्या हत्येमुळे हजारो जीव प्राणास मुकले... ह्या *अमानुष* संहारातून मोजके सात प्राणी वाचले : १) *तक्षक नाग*, तो तिथे नव्हता म्हणून; २) *त्याचा पुत्र अश्वसेन*, इन्द्राने अर्जुनाला क्षणभर मोहित केल्यामुळे तो निसटला म्हणून; ३) *मय नावाचा असुर*, त्याला अर्जुनाने अभय दिले म्हणून (४-७); *शाङ्‌र्गी नावाच्या पक्षिणीची पिले, त्यांच्या वडिलांनी* अग्नीपासून अभय मागून घेतले होते म्हणून, व *त्यांनीही* वन जळू लागल्यावर अग्नीची स्तुती केली म्हणून (२३७-३८).

'त्यांच्याकडे अग्नी विप्ररूपाने आला' (२३८) या विधानाचे महाभारतातील शब्दरूप असे आहे :

> कृष्णार्जुनांकडे (तेजस्वी वगैरे) ब्राह्मण आला. ते दोघे उभे राहिले.
>
> खाण्डवाच्या जवळ तो त्यांना म्हणाला, 'मी खूप खाणारा ब्राह्मण आहे, नेहमी अपरिमित खातो. मला तृप्ती द्या'. ते त्याला म्हणाले, 'कोणत्या अन्नाने आपण तृप्त व्हाल? ते अन्न देण्याचा प्रयत्न करू.'




अनुक्रमणिका

ब्राह्मण म्हणाला, *'मला अन्नाची भूक नाही. मी अग्नी आहे* हे समजून घ्या. मला जे अन्न अनुरूप आहे ते मला द्या' (१.२१४-२१५).

या साऱ्याला 'कृष्णार्जुनांकडे कोणी *'अग्नी'* नावाचा मनुष्य आला आणि त्याने वन जाळण्यास त्यांची मदत मागितली', (२३९) या शब्दांत इतिहासरूप दिले आहे ते दिशाभूल करणारे आहे. *ग्रंथा*वरूनच वर दिलेल्या कथेच्या सारांशातले तिरप्या टाइपातले वाक्यांश फिरून पाहिले तर या कथेत देव, दानव, मानव, नाग, पक्षी, अग्नी अशी नानाविध पात्रे माणसांशी माणसांसारखी बोलत आहेत. इन्द्राचा सखा नाग आहे. इन्द्र पाऊस पाडू शकतो पण मानवी अर्जुन सहा दिवस जळण्याएवढ्या मोठ्या वनावर बाणांचे अग्निरोधक जलाभेद्य आच्छादन टाकू शकतो! या सारांशात न आलेल्या पण मुळात असलेल्या एकदोन गोष्टी आणखीच विलक्षण आहेत – तक्षक *नागाचा* मुलगा अश्वसेन याला त्याच्या आईने *गिळून* सुरक्षित जागी नेला! आणि अग्नीची स्तुती करणारा, जरिता नावाच्या *शाङ्‌र्गी पक्षिणीच्या पिलांचा बाप मन्दपाल नावाचा मानवी ऋषी* होता! अगस्त्याप्रमाणेच यालाही पितरांच्या उद्धारासाठी संतती हवी होती. ती पक्षिणीकडून पुष्कळ आणि लवकर मिळेल म्हणून त्याने शाङ्‌र्गी (शिंगचोच्या, **hornbill**) पक्षिणीशी संग केला! त्याची तिला चार पिल्ले झाली!

महाभारतीय कथेची अनैतिहासिकता अशी सुरुवातीपासून शेवटपर्यंत उघड आहे. इतकेच नाही, या कथेचा वेदसूक्ताशी ठाम संबंध दाखवता येतो. कथेतली शाङ्‌र्गी पक्षिणी आणि तिची पिल्ले यांचा उल्लेख वेदसूक्तातही असल्याची परंपरा आहे. ऋग्वेदात १०.१४२ हे आठ ऋचांचे सूक्त आहे. त्याच्या सायणभाष्यावरून, त्यातल्या दोनदोन ऋचा अनुक्रमे जरिता, द्रोण, सारिसृक्क आणि स्तम्बमित्र यांच्या रचना आहेत. *महाभारतात नेमकी हीच चारी नावे* आणि भरीला जरितारि हे पाचवे नाव आले आहे आणि १.२२३ या अध्यायात त्यांनी केलेल्या अग्नीच्या प्रार्थना आहेत. तिकडे सातव्या ऋचेच्या सायणभाष्यात म्हटले आहे : 'याप्रमाणे *खाण्डववनाला जाळायला निघालेल्या अग्नीची स्तुती जरिता इत्यादींनी आपल्या रक्षणाच्या इच्छेने केली'*! पुराणकथेचे वर्तुळ असे पूर्ण झाले आहे. याचा अर्थ इतकाच आहे की, परंपरागत वेदपारंगतांच्या लेखी महाभारत आणि वेद यांची प्राचीनता सारखीच होती आणि त्याचबरोबर एकातून दुसऱ्यात मिथ्यांची व कथांची देवाणघेवाण मनःपूत चालू होती.

स्वतः त्या सूक्ताचा आशय गवतारू वणव्याच्या वर्णनाचा आहे हे खालील मराठी अनुवादावरून समजून येईल :

मी अग्ने पिकलेपानही जरी,
शक्तीपुता मागणे दूसरे ना
कल्याणवाटा तुझ्या तीन असती,
हिंसेसुनी दूर ठेवी धगीला ॥१॥

अतिथोर, अग्ने, जिणे पोटभरणे
जणू कारभारी सगळ्यांवरी तू
लोटांगणे घालित बुद्धि अमुची
पुढां आप चाले गुराख्याप्रमाणे ॥२॥

कसा वेढुनी नाशसी जाळिसी तू
बहुतांहि गवतां जळणांत खाता
राने कशी मोकळी होति कुरणे
नको हाळ तगडी तुझी रागवूदे ॥३॥

की उंच अन नीच जातोस जाळीत
फुटूनी लुटारू कि सेनेपरी तू
जधी वात वाहे अनुकूल जाळा,
न्हाव्यापरी भादरतोस भूमी ॥४॥

याच्या घड्या-शा दिसतात एकामागे
जसे जाति रांगेतले रथ
बाहू जणू का पुढारून दोन्ही
खोलात उंचीवर भूमि धरिशी ॥५॥

वरी हाळी जाउदे वर जिभा
तुझ्या अग्ने, लांघता या वनाला
वाढून वरती, नम खालतीही
तुझ्यात सारीच तेजे वसू दे ॥६॥

जळाने भरले तळे
झरणांना घर मिळे
वाकडी करुनी वाट
जाई तू पाहिजे तिथं ॥७॥

तू येता आणि जाता रे
दुर्वा वाढोत फूलत्या
तळी अन् कमळे मोठी
वस्त्या ह्या उदकातल्या ॥८॥

तेव्हा, महाभारतातले आख्यान हे पूर्वीच्या काळी परिसरात सहज आणि नेहमी दिसणाऱ्या वणव्याच्या दर्शनावर आधारलेले आहे. तीर्थक्षेत्रादी इतर अनेक वर्णने जशी श्रीकृष्णपांडवांच्या चरित्राशी लगडून दिली तसेच हे एक आख्यान आहे. तरी त्यात देवादिकांचा आणि युगान्ताचा संबंध आणला आहे. त्याचीही उकल करता येते. त्यासाठी हे लक्षात घेतले पाहिजे की, निसर्गातले वणवे मुख्यतः वीज पडण्याने किंवा जळत्या उल्का-अशनि जंगलात पडल्यामुळे लागतात. पैकी वीज पडणे क्षणार्धाचे असते, पण विशेषतः वर्षातल्या ठरावीक तारखांना ठरावीक नक्षत्रांमधून आल्यासारखे दिसणारे उल्का-पाऊस पुष्कळ वेळ आणि प्रचंड आवाज करीत, उजेडाचे लोळ टाकीत येतात. ते प्रत्यक्ष पाहणारांच्या वर्णनात जगबुडीची किंवा युगान्ताची भावना हटकून व्यक्त झालेली दिसते. प्राचीन काळी ज्या कुणी *असा उल्कापाऊस आणि त्याने लागलेला वणवा* एकदम पाहिला असेल त्याला पृथ्वीवर आणि आकाशात एकदमच युगान्त झाल्यासारखे वाटले असेल. महाभारतातले वर्णन तसल्या युगान्ताचे आहे.

नक्षत्रांच्या नावात किंवा नक्षत्रांचे स्वामी म्हणून देवांची कल्पना परंपरेत केलेली आहे. त्यामुळे या उल्कापावसाच्या काव्यवर्णनात देवांची उपस्थिती समजू शकते. सिंह राशी (मघा नक्षत्र) यांच्यातून येत असल्यासारख्या दिसणाऱ्या उल्कापावसाची 'कालमर्यादा ११ ते २० नोव्हेंबर असते. त्यातल्या त्यात १२ तारखेचा वर्षाव सर्वांत मोठा असतो (३७, *आकाशदर्शन ॲटलास* गो.रा. परांजपे, म.रा.सा.सं. मंडळ, १९७२) मघा > मघवा = इंद्र. या कारणाने खाण्डव-वनाच्या युगान्तक वणव्यात इन्द्र आला. मघाच्या आधीचे नक्षत्र आश्लेषा हे *सर्पनक्षत्र* म्हटले जाते. त्यामुळे तक्षक*नाग* हा इंद्राचा सखा झाला. त्याच मघाच्या नंतर पूर्वा - आणि उत्तरा- फाल्गुनी किंवा *अर्जुनी* ही नक्षत्रे आहेत. इन्द्र आणि अर्जुन यांचा संबंध असा नक्षत्रनामांवरून आकाशातला आहे. कृष्ण हे चंद्राच्या कृष्णभागावरचे मिथ्य आहे; *गौर* बलराम हे तेजाळ भागावरचे मिथ्य आहे. असे हे दोघे भाऊ चंद्रात समावले आहेत. याप्रमाणे अर्थांतरांनी केलेल्या त्यांच्या मानवेतर रूपांतली पात्रांची ओळख पटली की, महाभारतातल्या पुराण-कथेच्या आकलनाला आरंभ होतो. त्याच्या अनुरोधाने *ग्रंथा*तल्या या कथेच्या चर्चेची चिकित्सा करता येईल.

खाण्डवकथेविषयीचे प्रश्न

सारांशाने कथा सांगितल्यावर ग्रंथात तिच्या आशयावरून तीन प्रश्न उपस्थित केले आहेत आणि त्यांची उत्तरेही निर्देशिली किंवा दिली आहेत. त्यांतले दोन असे :

१) शेतीसाठी वन जाळायचे होते असे स्पष्ट सांगण्यास महाभारतकारांना अडचण कोणती होती? (निर्दिष्ट उत्तर : कोणतीच नव्हती. म्हणून वन शेतीसाठी जाळले असे म्हणता येत नाही.)

२) 'रानातली माणसे व जनावरे ही सर्वच शिकारीला योग्य, अशी कृष्णार्जुनांची भूमिका होती का?' ह्या (इरावती कर्व्यांच्या) प्रश्नाला आपल्याला 'हो' असे उत्तर देणे प्राप्त आहे.

तिन्ही *प्रश्नां*च्या पाठी असलेली पक्की धारणा अशी आहे : 'महाभारत हा घडलेल्या गोष्टींचा *यथाभूत* इतिहास सांगणारा ग्रंथ आहे, कृष्णार्जुनादी पात्रे ऐतिहासिक व्यक्ती आहेत, त्यांच्या कृती-वृत्ती-नीतींची मानवी पातळीवर चर्चा करता येते." या धारणेनुसार कथित खांडवदहनामागे मानवी हस्तक्षेप असल्यामुळे शेतीसारख्या उद्देशांचे आरोपण आधुनिक चिकित्सक त्यावर करतो. पण महाभारतकाराला ते स्पष्ट म्हणता आले असते तरीही म्हटले नाही याचा उलट बाजूने असा अर्थ करता येईल की, नैसर्गिक वणव्याचीच ती गोष्ट असल्यामुळे शेतीची सबब नमूद करण्याची गरजच नव्हती. शार्ङ्गी किंवा शिंगचोच्या 'hornbill' पक्षाचा उल्लेख निश्चितपणे नैसर्गिक वणव्याच्या बाजूचा आहे. या जातीचे पक्षी वणवा विझल्यानंतर उभ्या असलेल्या भुंड्या उंच खोडांमध्ये वस्ती करण्यासाठी सगळ्यात आधी हजर होतात. याचमुळे आख्यानात 'केवळ त्यांचा बचाव झाला' असे सांगितले. तो बचाव अग्नीची स्तुती केल्यामुळे झाला ही कवीच्या मानसिक संस्कृतीतली कल्पना.

असल्या वणव्यांमध्ये स्वतःचा बचाव करण्याचे उपजत ज्ञान त्या वनातल्या पक्षीप्राण्यांना असते. त्यामुळे आख्यानात वर्णन केल्याप्रमाणे हालहाल होऊन मरावे लागण्याची पाळी त्यांच्यावर येत नाही. पक्ष्यांची खांडोळी आगीत टाकताना अर्जुन हसत होता हे वर्णन मेजवानीच्या स्वयंपाकातून कवीने वणव्यावर लादलेले दिसते. वणव्यात मासे आणि सस्तन प्राणी आश्चर्य वाटावे इतक्या प्रमाणात वाचतात. तळ्यांचे *पाणी* उकळू लागले व त्याने जलचरे तडफडली असली

अनुक्रमणिका

वर्णने कवीने कल्पनेने केली आहेत. त्या मानाने वेदसूक्तात 'वस्त्या या उदकातल्या' वाढोत अशी आशा व्यक्त केली आहे ती नैसर्गिकाला अधिक जवळची आहे. किंबहुना त्या शेवटच्या दोन ऋचांतला पुनर्जीवनाचा एकूण विचार निसर्गात पुष्कळसा लागू पडतो.

अमेरिकेत १९८८ साली यलोस्टोन पार्क या राष्ट्रीय वनात वीज पडून वणवा लागला. तो चार महिने जळत होता आणि आठ लाख एकर वनाची त्याने धूळधाण केली. तो काबूत आणण्याचा प्रयत्न जाणूनबुजून मुळीच केला गेला नाही. बारा वर्षांनंतर वनराई जवळजवळ पाहिल्यासारखी झाली. दोन फूट घेराच्या खोडाची एकरी ३०-४० झाडे आधी होती, त्यांच्या जागी पाच इंच घेराची २००-३०० झाडे आता वर आली आहेत. वानसांची विविधता दसपटीने वाढली. Wild Geranium, Dragonhead, Ledgepole pine यांची शंकुफळे भाजून फुटल्यावरच त्यांच्या बिया बाहेर पडतात. त्यामुळे, त्या आणि पूर्वी झाडांखालच्या केरापाचोळ्यात दबून गेलेल्या कित्येक झाडावेलींच्या जाती नव्याने उगवून आल्या. एकंदरीतच असे दिसते की, वणवे हा निसर्गचक्राचा स्वाभाविक भाग आहे आणि निसर्ग टिकवण्यासाठी जरूरही आहे. (वणव्याची माहिती MSN Internetवरून)

चिकित्सित संहितेच्या मर्यादा

वेदसूक्तातल्या बहुतांशी भौतिक-ऐहिक वर्णनाला महाभारतीय आख्यानात कल्पनांच्या नागांचे विळखे दिले आहेत हे यावरून लक्षात येईल. आख्यानाच्या शब्दसंहितेविषयी *ग्रंथात* म्हटले आहे :

> ...*खूप तूप प्यायल्यामुळे अग्नीला अजीर्ण झाले आणि त्यावर उपाय म्हणून त्याने खाण्डववन जाळले*, असा महाभारतातला कितीतरी भाग हस्तलिखितांच्या आधारे चिकित्सीत आवृत्ती तयार करताना उघडउघड भुसकटा-सारखा उडून गेला आहे. आता चाळणीने धान्य चाळून मोठाले खडे काढणे, आणि नंतर ताटात धान्य घेऊन ते निवडणे ह्या पुढल्या शुद्धीकरणाच्या प्रक्रिया राहिल्या आहेत. (२८४)

यातली अग्नीच्या अजीर्णाची कथा तसे पाहिले तर 'मी खूप खाणारा ब्राह्मण आहे. नेहमी अपरिमित खातो.' असे सांगणाऱ्या अग्नीच्या गोष्टीच्याच गोत्रातली आहे. अगस्त्याच्या कथेत श्राद्धाच्या पंक्ती झोडण्याने मरणारे ब्राह्मण आणि खुद्द अगस्त्याच्या पोटातून बाहेर पडलेला ढगांच्या गडगडाटासारखा आवाज यांचे उल्लेख आले आहेत, त्यांच्याहून त्या गोष्टीतले तपशील ओवळे नाहीत. वेदसूक्तांपासून चालत आलेली श्वेतकी राजाच्या यज्ञांची आणि दानांची स्तुतीही तिच्यात आहे. तात्पर्य, शब्दसंहितेतले ते भुसकट उडवून लावले म्हणून उरलेले धान्य सत्त्वयुक्त आहेच असे म्हणता येत नाही. ते पिढ्यान् पिढ्या एकाच पेवात साठत आलेले धान्य आहे; आता 'पुढल्या शुद्धीकरणाच्या क्रिया' केल्या तरी, आधुनिक ज्ञानयज्ञातल्या पंक्तीत त्याचे रोट-वडे वाढता येणार नाहीत. आधुनिक अनेकविद साधनांनी त्यात शरीरधारणेला जरूर अशी प्रथिने किती, ऊर्जा देणारी पिठुळे किती आणि नुसतीच मेदके किती याचाही शोध घ्यावा लागेल : प्रचलिताच्या पुढची *नवी भारतविद्या* आंगवावी लागेल.

नियतीच्या न्यायाचे नीतिशास्त्र

खाण्डववणव्याला कृष्ण आणि अर्जुन ही माणसे जबाबदार धरून त्यांच्या पापपुण्यांची आणि भोगांची चर्चा करणारा हा आख्यानावरचा *ग्रंथा*तला तिसरा प्रश्न नीतिशास्त्रीय आणि त्याचे उत्तर आधिदैविक म्हणता येईल :

> ३) हे एवढे मोठे क्रूर कृत्य ज्यांनी केले ते कृष्णार्जुन सहीसलामत सुटले की काय? ह्यातून घडलेल्या दुष्कृतांचे फळ भोगावेच लागते असे तिन्ही त्रिकाळ गर्जून सांगणाऱ्या *आमच्या नीतिशास्त्राने* ह्या दोघा मातबरांचा अपवाद केला की काय? नाही, अपवाद झाला असे वाटत नाही. महाभारतातील *घटना असे दर्शवितात*, की.. ह्या घोर अपराधाची शिक्षा त्यांना झाली – तशाच पद्धतीने, तितक्याच, कदाचित त्याहूनही क्रूरपणे. (२३९)

या प्रश्नाच्या आधीच्याच परिच्छेदात मात्र म्हटले आहे :

> ह्या घटनेतील क्रौर्य स्वच्छपणे लोकांच्या निदर्शनास आणण्यास आणि त्याचे माप कृष्णार्जुनांच्या पदरात टाकण्यास अखेर ह्या विसाव्या शतकात एक स्त्रीच जन्माला यावी लागली.
>
> ...तो (धर्मराज) त्यांना... 'तिथे जे केलेत ते का केलेत?' असे विचारीत नाही. आणि जसे तो विचारीत नाही, *तसेच भारतीय संस्कृतीनेही त्यांना नंतर कधी विचारलेले दिसत नाही*.

अनुक्रमणिका





म्हणजे, आमच्या गरजत्या नीतिशास्त्राने या दोघा मातबरांना सहीसलामत सोडले आहे. (त्यांचा *अपवाद* केला आहे असे म्हणता येणार नाही, कारण आमच्या पुराणकथांमध्ये असल्या अपराधांतून सुटलेल्या वंदनीयांची माळच लागली आहे.) बरे, महाभारतातील घटना हा न्याय करतात असे असेल तर, तसे 'स्पष्ट सांगण्यास महाभारतकारांना अडचण कोणती होती?' उलट, 'त्यांना (कृष्णार्जुनांना) कोणी दोष देताना *महाभारतकाळी वा नंतर आढळत नाही*'. (२४४) म्हणून *ग्रंथ*कारांनी *नियतीला* त्यात गोवले : '...नियती स्वस्थ बसली नव्हती... जाळणाऱ्यांनी नियतीचा दंड ओढवून घेतला'. (२४४) '...माणसाने सत्प्रवृत्त राहणे हाच त्याचा खरा धर्म आहे असे (खाण्डवदहन आणि अश्वत्थाम्याकडून पांडव-शिबिरात हत्या) ह्या दोन घटनांच्या निमित्ताने महाभारत *सांगत आहे असे वाटते*,' असे पुढे म्हटले आहे.

इत्यर्थ इतकाच की, महाभारतातल्या दोन आख्यानांच्या कथानकांत *ग्रंथ*कारांना जे साम्य दिसले त्यावरून त्यांना 'दुष्कृताचे फळ भोगावेच लागते' या आधिदैविक नीतिशास्त्रीय तत्त्वाचा मानवी व्यवहारात अनुभव येत असल्याचे ऐतिहासिक उदाहरण गवसले आहे. नीतिशास्त्रीय तत्त्व कोणते निघते याबाबत मतभेद होऊ शकतात. पण संहितेवरून या दोन प्रसंगांमध्ये असलेल्या साम्यांचा तपशील *ग्रंथात* दिला आहे तो कुणालाही मान्य करावाच लागेल. मग, ज्याप्रमाणे पांडवांच्या आणि नलराजाच्या द्यूतकृत दुरवस्थेच्या कथांचे मूळ एका अक्षसूक्तात सापडते, त्याप्रमाणे याही दोन आख्यानांचे मूळ एकाच स्वरूपाचे असले पाहिजे असे म्हणता येते.

खाण्डवकथेचे योग्य आकलन

त्यांपैकी खाण्डवदहनाच्या पुराणकथेचे मूळ मिथ्य ११ ते २० नोव्हेंबरच्या सिंहोल्कावर्षावाच्या गोचराचे आहे हे वर स्पष्ट केले आहे. 'हास्तिनपूर'च्या 'पाच' पांडवाचे मिथ्य ज्या पाच ताऱ्यांच्या 'हस्त' नक्षत्राशी संबंधित आहे, त्याच्या जवळपास सिंहोल्कावर्षाव होतो.

सौप्तिकपर्वातल्या कथानकाचे मिथ्य २४ ते २७ नोव्हेंबरात अँड्रोमीड्स (भाद्रपदांजवळच्या 'देवयानी' पुंजातून होणाऱ्या) उल्का-वर्षावात दिसते. 'शंभर' कौरवांचे मिथ्य 'शततारकां'शी निगडित आहे; त्यांच्या जवळपास देवयानीय उल्कावर्षा होते.

एरवी रोज रात्रीही सुमारे अडीच कोटी उल्का आकाशातून पडत असतात. एका व्यक्तीला त्यातल्या थोड्याच दिसतात. उल्कापावसात मात्र त्या अगणित दिसतात. अठरा अक्षौहिणीं-सारख्या अफाट संख्यांचे मिथ्य उल्कांच्या या संख्येवरून आलेले दिसते. (उल्का ही माकडे आणि धूमकेतू हे वानर कल्पिणाऱ्या रामायणातील एका सर्गात माकडा-वानरांची संख्या १०चा ६७ घात किंवा एकावर सदुसष्ट शून्ये इतकी प्रचंड दिली आहे.) सिंह आणि देवयानी यांतले वर्षाव १० ते २७ नोव्हेंबर एकापाठोपाठ एक, तारीखमानाने १७ तर तिथिमानाने १८ दिवसांच्या अवधीत येतात. त्यांच्यात भारतीय युद्धाचा अठरा दिवसांचा काळ नेमका बसतो.

खाण्डव आणि सौप्तिक या प्रसंगांच्या साम्यदर्शनात *ग्रंथात* म्हटले आहे :

> हत्याकांड करण्याच्या इच्छेने शिबिरात शिरणाऱ्या अश्वत्थाम्याला *जाळणाऱ्या अग्नीची उपमा देतात*... वास्तविक शिबिरातले हत्याकांड आणि वनातली आग ह्यात उपमा द्यावी असे साम्य नाही. *तरी तशी उपमा देऊन ह्या दोन घटनांचा संबंध सूचित करण्याचा महाभारतकारांचा हेतू असावा असे दिसते*.(२४३)

'घटने'चे कथाबीज उल्कावर्षावात असल्यामुळे आगीची उपमा प्रत्ययकारी होते आणि महाभारतकारांनी जाळपोळीच्या व हत्याकांडाच्या कथांमध्ये दडवलेले गोचरांशी संबंध आकलण्याला मदत होते.

खाण्डववनातल्या क्रूर हत्येबद्दल कृष्णाचीही नियतीने गय केली नाही याची कहाणी *ग्रंथा*नुसार मौसलपर्वात आली आहे. 'बलरामाच्या *शरीरातून नाग निघून तो* समुद्रात शिरला'. (२४५) 'मुनींनी शाप दिला, की *सांबाला लोखंडी मुसळ होईल आणि ते यादवांचा नाश करील*'. (२४६) आणि तसे झाले, यासारख्या 'घटना' ऐतिहासिक म्हणता येणार नाहीत. *ग्रंथा*त संहितेच्या शब्दांना नको इतके प्रामाण्य सामान्यतः दिले असले तरी, या प्रसंगाबाबत म्हटले आहे :

> यादवांच्या नाशास हे (मुसळाचे) एक तात्कालिक कारण घडल्याचे म्हटले असले, कृष्णाला तसा गांधारीचा शापही होता असे *महाभारतात नमूद असले, तरी खाण्डवदाहाच्या* वेळी अतिक्रूर कर्म करून अर्जुनाप्रमाणेच *नियतीचा दंड स्वतःवर ओढवून घेतला हेच ह्या नाशाचे खरे कारण आहे असे वाटते*. (२४६)

अनुक्रमणिका





मुनींचा शाप किंवा गांधारीचा शाप यादवांच्या सर्वनाशाला कारण झाला हे मान्य करणाराला जशी अपार श्रद्धा हवी, तशीच 'नियतीचा दंड हेच नाशाचे खरे कारण' हे मान्य करण्याला जरूर आहे.

'घटनांचा अन्वयार्थ' लावण्याचा तो मार्ग सोडून देऊन *ग्रंथात* न दाखवलेली काही साम्ये पाहिल्यास त्यांचे अधिक आकलन होईल. सांबाला झालेले मुसळ लोखंडाचे होते, त्याचा चुरा करून ते समुद्रात फेकून दिले होते. यात्रेच्या ठिकाणी यादव एकमेकांना मारायला लागले तेव्हा 'कृष्णाने रागाने एरकांची म्हणजे लव्हाळ्यांची मूठ घेतली. तिचे वज्रासारखे लोखंडी भयंकर मुसळ झाले, त्याने कृष्णाने त्यांच्यातल्या प्रमुखांना मारले. मग यादवांनी ज्या लव्हाळी घेतल्या, मुसळे झाल्या आणि त्यांनी मुसळांनी एकमेकांना मारले'. वज्र म्हणजे अशनी लोहाहून कठीण असतात, 'उल्का' या संस्कृत शब्दाचे मूळ दक्षिणी 'उलुक्कै = मुसळ (pestle)' हे लक्षात घेतले म्हणजे मौसलपर्वाचे खाण्डवकथेशी उल्का-पावसाच्या गोचराच्या मार्गे असलेले मूलभूत मिथ्याचे साम्य स्पष्ट होईल.

स्त्रीवेशातल्या सांबाला 'मुसळाची आई' करण्याचे कारणही स्त्रियांच्या ठेवणीतल्या नेसणाविषयीच्या पुढील माहितीवरून स्पष्ट होईल :

> '(पूर्वीच्या काळी) *बायकांची लुगडी मुसळाला गुंडाळून ठेवली जायची.. मुसळाला गुंडाळल्यामुळे लुगड्यांना सुरकुत्या पडायच्या नाहीत. ही मुसळं ठेवायला लाकडाच्या उभ्या पेट्या असत.* पण हे श्रीमंताच्या घरी. (१९१ *ऐसपैस गप्पा दुर्गाबाईंशी* – प्रतिभा रानडे, राजहंस, दु. आ. १९९९)

लुगडी गुंडाळलेली मुसळं पाहिलेल्या कवीने त्या कल्पनेचा वापर आपल्या रचनेत केला आणि आकाशातून पडणाऱ्या मुसळांशी शापाचा संबंध जोडून दिला.

'जरा नावाच्या व्याधाने हरिण समजून कृष्णाला बाण मारला' या कथनातही कवीने अर्थांतराची संगती सांभाळली आहे. कृष्ण हे चंद्राच्या डागावरचे मिथ्य आहे हे वर आलेच आहे; आणि तो डाग म्हणजे चंद्रावरचे हरिण आहे ही कल्पनाही जुनीच आहे. नक्षत्रगणांतही एक हरिण आणि त्याला बाण मारणारा व्याध आहेतच.

'ज्या कृष्णाने खाण्डवदाहाच्या वेळी पशूंची निर्घृण हत्या केली त्या कृष्णाला अखेर *एक पशू समजूनच व्याधाने मारले'* (२४५) असे म्हणून, सामान्य भारतीयाच्या कौटुंबिक तळ-तळाटात व्यक्त होण्यासारख्या अर्थांतराने *ग्रंथात* नियतीच्या दंडातल्या कारण-कार्याची आधिदैविक संगती दाखवली आहे. ती सुचवण्याचा महाभारतकारांचा हेतू आहे असे म्हटले तर *महाभारत* ही साहित्यकृती ठरते. उलट, *महाभारता*तले हे तिन्ही प्रसंग *ग्रंथात* मानल्याप्रमाणे ऐतिहासिक असतील तर हे आधिदैविक स्पष्टीकरण गैरलागू आहे.

त्या मानाने, *युगान्त*मधले विवेचन अधिक ऐतिह्य आहे. तेसुद्धा पूर्णपणे ऐतिह्य नाही.' तीन पिढ्यांचा इतिहास व दोन मानववंशांचा झगडा सांगणारी ती एक जोडकथा आहे', (१३८) असे म्हटले असले तरी या कथेचा विचार मूलतः मयसभेच्या निमित्ताने केला आहे. 'रान जाळून, आतील प्राण्यांचा एवढा अमानुष संहार करून जी सभा मिळवली तिचा उपभोग पुरती पाचदहा वर्षेसुद्धा मिळाला नाही... मयसभेची वास्तू तर नुसती *अपशकुनीच नव्हे*, तर *आभासमयच राहिली'*. (१४१-१४२) या आणि इतर अनेक विधानांमधून इतिहासपर आणि साहित्यपर भाष्यांची सरमिसळ झालेली दिसते. मात्र, *ग्रंथात* म्हटल्याप्रमाणे ही विसाव्या शतकातल्या *एका स्त्रीची* भाष्ये नसून समाजशास्त्रज्ञाची आहेत.

*प्रस्तावने*त वेगळा विचार मांडला आहे :

> ह्या स्वरूपाचे प्रसंग एके काळी सर्रास घडत असणार, त्यांच्याशी वांशिक स्मृती निगडित असणार. पापाच्या जाणिवेने भारलेली अशी ही दुःखद स्मृती असणार आणि यशाचा उन्मादही तिच्यात असणार. मिथ्यकथा व काव्य ह्या स्वरूपात व्यक्त झाल्यानेच हा दुःखभार हलका होऊ शकत असणार. खाण्डववनदहन ह्य विशिष्ट ऐतिहासिक प्रसंग नव्हे; अनेक प्रसंगांचा तो प्रतिनिधी, प्रतीक आहे. त्यामुळे त्याचा एक सुसंगत अर्थ लावता येणार नाही (सत्तावीस).

यापैकी, हा ऐतिहासिक प्रसंग नव्हे हे खरे आहे आणि या पुराणकथेच्या मागे मिथ्यकथा आहे ती आकाशातल्या गोचराची आहे, वने जाळण्याच्या व्यवहाराची नाही. पुराणकथा रचणाऱ्यांच्या मनात पापाची जाणीव किंवा संहाराविषयी दुःखभार काही असेल असे संहितेवरून वाटत नाही. कथानकाला ऐतिहासिक मानून आपल्या आजच्या नीति-कल्पनांच्या कसोटीवर त्यातल्या 'घटनां'ची चिकित्सा करता येणार नाही. रचणारांची सामाजिक-सांस्कृतिक जाणीव त्यांच्या

स्वतःच्या काळात जी होती तीच तेवढी आपण या संहितेतून समजून घेऊ शकतो. 'इतिहास' म्हणून या आख्यानाच्या किंवा एकूणच *महाभारता*च्या संहितेतून निघेल तो इतकाच.

रामाच्या चरित्राची चिकित्सा

इतिहास *महाभारता*प्रमाणे *रामायणा*तही पाहिला जात असतो. *महाभारता*त मानवी पातळीवरच्या कौरवपांडवांचे चरित्र कृष्ण या देवापेक्षा अधिक प्रमाणात आहे, तर *रामायणा*त राम (आणि हनुमान) या देवांचेच चरित्र प्रामुख्याने आले आहे. त्यातल्या रामाच्या चरित्राला इतिहासाची पदवी देऊन, त्यातले अनेक चारित्र्यदोष दाखवून' या चरित्राचा राम देवत्वाला योग्य आहे का?' असा प्रश्न *कोड्या*त झाला ('कोडे' : ३२३-३३२, *The Riddle of Rama and Krishna* - 'Dr. Babasaheb Ambedkar : Writings and Speeches Vol. 4 - Govt. of Maharashtra १९८३). या प्रश्नांविषयी सत्यान्वेषण करण्याच्या दृष्टीने, रामायणात खरोखर काय म्हटले आहे हे सांगून चारित्र्यदोषांची केलेली चर्चा *ग्रंथा*तल्या 'रामायण : समज आणि गैरसमज' या लेखात आली आहे. लेखाचा आशय पाहता, त्याचा मथळा अनुरूप वाटत नाही, कारण त्यात *रामायणापेक्षा रामाची* चर्चा आहे. त्या चर्चेत रामायणाच्या संशोधित आवृत्तीतल्या शब्दसंहितेला प्रमाण मानले आहे. तरी द्रौपदीच्या कथेतील तपशीलनिश्चितीपेक्षा खाण्डवकथेतल्या नीतिशास्त्रीय चिकित्सेच्या अंगाने या लेखातली अधिकतर चर्चा झाली आहे. तीत महाकाव्याच्या संहितेच्या मागे जाऊन तिच्या उद्‌गमविकासांचा शोध घेण्याचा प्रयत्नच कोठे झाला नसल्याने दोन्ही प्रकारच्या विवेचनात श्रद्धेने मानलेला इतिहास, मानीव 'रामायणकाळी'च्या श्रद्धा आणि नीती, मानवेतर आणि दैवी संदर्भांची सोयीस्कर अर्थने, आधुनिक नीतिशास्त्राचे निकष या सर्वांची मिश्रणे अनुभवाला येतात. *कोड्या*वरील एका लेखात (*रामाचे कोडे* – विश्वनाथ खैरे; १३९-१४६ *आजचा चार्वाक*, दिवाळी, १९९८) त्याचा पूर्ण विचार झाला आहे. येथे *ग्रंथा*तल्या विवेचनापुरतीच चर्चा करायची आहे.

रामाचे त्रिविध चरित्र

रामाला देवत्व *रामायणाने* मिळवून दिले असे प्रतिपादन *कोडे*समावेशक ग्रंथाच्या पृ. ९६-९७ वर आले आहे. तेथे त्यासाठी युद्धकांडातल्या १७० व्या सर्गाचा आधार दिला आहे. रावणवधानंतर, रामाने संदेह दाखवला म्हणून सीतेने अग्निप्रवेशाची तयारी केली तेव्हा सारे देव विमानांनी तेथे आले आणि 'तूच देवांतला श्रेष्ठ असताना अडाण्यासारखा सीतेची उपेक्षा कसा करतोस?' म्हणाले. राम म्हणाला, 'मी स्वतःला दशरथाचा मुलगा राम हा माणूस मानतो.' त्यावर देवांनी, 'तूच नारायण आहेस, सारे जग तुझे शरीर आहे.' इत्यादी त्याचे वर्णन केले. हा आधार दिल्यावर तेथे म्हटले आहे, 'कदाचित त्याचे देवपण पूर्ण करण्यासाठी तो विष्णूचा अवतार होता आणि त्याची बायको सीता लक्ष्मीचा अवतार होती अशी उपपत्ती काढण्यात आली.'

'राम हा देव केलेला माणूस होता (a man who was made God)' या विधानातून 'राम नावाचा माणूस रामायणात वर्णिल्याप्रमाणे भूतळावर वावरला' असे सूचित होते ते खरे मानता येत नाही. कारण रामायणात सगळ्याच योनींतली पात्रे माणसासारखी बोलतावागताना आणि तरी त्या त्या योनीला अनुरूप जीवन जगतानाही दाखवली आहेत. म्हणून त्यांच्यात देवत्व किंवा राक्षसत्व वगैरे गृहीत धरलेले आहे हे मान्य करावेच लागते.

त्या देवत्वातल्या दैवी शक्तींच्या कथांचे तपशील पाहिले तर त्यांतली अद्‌भुते म्हणजे विश्वातल्या प्रभावशाली गोचरांच्या काही ना काही आविष्कारांची अर्थांतरे असल्याचे दिसून येते. अर्थांतरी पदाने निर्देशित पदार्थ किंवा पात्र म्हणजे मिथ्य, जसे राम (तमिळ रा मन् = रात्रीचा राजा) हा माणूस हे चंद्राचे मिथ्य.

मग रामायणातले राम नावाचे पात्र चंद्र, राजपुत्र आणि देव या तीन भूमिका वठवीत असते. त्या भूमिकांमधले त्याचे संवाद किंवा क्रियाकलाप कवीच्या कल्पनेतले असतात. तेही अर्थांतरशब्दांनी दाखवले की आणखी गुंतागुंत होते. त्यामुळे रामायणातली विधाने आणि वर्णने सत्य, तथ्य आणि मिथ्य यांच्या तिहेरी चाळणीतून चाळून घेतली पाहिजेत. *ग्रंथा*त ती सगळी तथ्येच मानली आहेत.

***कोड्या*तल्या तपशिलांची चिकित्सा**

*कोड्या*त सांगितलेल्या रामचरितातील दोषांची चर्चा करण्याआधी त्यात रामकथा सांगताना आलेली 'चुकीची विधाने' *ग्रंथा*त सांगितली आहेत. 'अयोध्येचा राजा दशरथ – अयोध्या

म्हणजे हल्लीचे बनारस (वाराणशी)' असे दशरथजातकातील उल्लेखावरून अनवधानाने रामायणातल्या अयोध्येबद्दल म्हटले गेले असे म्हणून (३०८) *ग्रंथात* 'हल्लीची अयोध्या फैजाबादच्या नैऋत्येस सहा किलोमीटर अंतरावर गोग्रा (सरयू) नदीच्या काठी आहे' अशी टीप दिली आहे (३३०). हल्ली ज्या गावाचे नाव अयोध्या आहे तेच रामायणात विवक्षित आहे हे या टिपेत अध्याहृत आहे. वस्तुतः ही *एक परंपरा* म्हणता येईल. जातकातली म्हणजे *बौद्धांची दुसरी परंपरा* वाराणशी ही रामाची राजधानी म्हणून सांगते. या संस्कृत आणि पाली रामकथांप्रमाणे जैनांची प्राकृत रामकथाही आहे. अशा अनेक परंपरा असण्याचा अर्थ इतकाच की, रामाची लोककथा *रामायणाच्या रचनेच्या आधी* विविध लोकभाषांमध्ये तोंडी प्रचारात होती. बलराम-कृष्ण यांच्याप्रमाणे *राम-लक्ष्मण* (लक्ष्म = डाग) हे चंद्रावरचे मिथ्य त्या लोककथांच्या मुळाशी असेल. त्यांना राजपुत्र म्हटल्यावर सरयूकाठच्या कथाकाराने अयोध्या ही राजधानी म्हटली, तर सारनाथच्या आसपासच्या कवीने वाराणशी राजधानी केली.

'कैकेयीने दशरथाशी काही अटींवर लग्न केले होते' हे *कोड्यात*ले विधान, तर दशरथाने तिला वर दिले होते ही *रामायणा*तली कथा. लोककथांच्या सामान्य स्वरूपानुसार 'सावत्र आईच्या हट्टामुळे, थोरल्या मुलाला कर्त्या पुरुषाने घराबाहेर काढले' इतपतच मूळचे कथानक असेल. त्या लोकभाषा याच मातृभाषा असणाऱ्या संस्कृतज्ञ पुराणिकांनी मात्र तिची संस्कृत पुराणकथा रचताना १०.६० या वेदसूक्ताचा आधार घेतला आणि इंद्र वगैरे पुराणकथेत आणला असे दिसते. द्रौपदीप्रसंगासाठी अक्षसूक्तातल्या विधानाचा किंवा खाण्डवदहनासाठी वणवा-सूक्ताच्या आशयाचा घेतला तसा हा सरळसरळ आधार नाही. भजेरथ (२), इक्ष्वाकु (४), इन्द्र, रथप्रोष्ठ = रथाचा गाळा (५) वादीने बांधून जू सावरतात. तसे तुझे मन जीवन अरिष्टातून मृत्यूपासून सावरले (८) हा माझा हात भगवान, भगवानाहून मोठा (१२) इत्यादी उल्लेख असलेल्या (कंसातले आकडे ऋचांचे) या सूक्तातून 'इंद्राच्या लढाईत रथाचा आस म्हणून स्वतःचा हात घातलेल्या' कैकयीला मिळालेल्या वराची कथा साकारलेली दिसते. अन्य कवीने या स्वर्गातल्या युद्धाचा आधार न घेता धरणीवरच्या लग्नठरोतीच्या अटींचा आधार घेतला. *ग्रंथात* म्हटल्याप्रमाणे दोन्हींचा उल्लेख *रामायणा*त आला. *कोड्यात* ही बाब थोड्याच फरकाने आली आणि दुसरा संदर्भ दिला नाही, इतकेच.

येथेच रामाच्या आणि (*कोड्यात* टाकलेल्या पण *ग्रंथात* न आलेल्या) दशरथाच्या बहुपत्नित्वाचा विचार करता येईल. राम वनवासाला निघाला तेव्हा सगळ्या बायकामुलांसहित त्याला पाहण्याची इच्छा दशरथाने व्यक्त केली. त्यावेळी कौसल्येला वेढून *साडेतीनशे* पिंगट डोळ्यांच्या स्त्रिया तिकडे गेल्या, असा रामायणात उल्लेख आहे (अयोध्या, ३४.१३). त्यांत तीन बायका आणि मंथरा ही एक दासी या चौघी मिळवल्या की ३५४ स्त्रिया होतात. ही संख्या चांद्र वर्षाच्या एकूण दिवसांची आहे. प्रत्येक दिवशी चंद्र एका चांदणीजवळ असतो, आणि चांदण्यांना चंद्राच्या स्त्रिया मानतात. यावरून रामायणातला उल्लेख दशरथ-मिथ्याच्या मुळाशी असलेल्या चंद्र-गोचराच्या ३५४ सहचारिणींचा आहे आणि अर्थांतराने सार्थ आहे. कवींच्या समाजात राजेलोकांची अंतःपुरे मोठी असत. त्यांच्या नमुन्याने कवीने दशरथाच्या नावावर ही स्त्रीसंख्या टाकली. रामाच्या लग्नानंतर वऱ्हाडाबरोबर सीतेची पाठवणी करताना (रीतीप्रमाणे) जनक पित्याने दासींचा मोठा ताफा पाठवला असे वर्णन आहे. त्यातून 'रामाच्या स्त्रियां'चा बोध होतो. त्याही दशरथाच्या अंतःपुरासारख्याच आकाशातल्या चांदण्यांची अर्थांतरे आहेत.

श्रद्धा आणि अद्‌भुते

ऋश्यशृंग ऋषीने दिलेल्या पिंडाचे भाग राण्यांनी खाल्ल्यामुळे त्यांना गर्भधारणा झाली. *'यातला अद्‌भुताचा भाग काढून टाकला तर त्या घटनेचा सरळ अर्थ असा होतो की... राण्यांना ऋश्यशृंगापासून गर्भ राहिले'* असे *कोड्यात* सूचित केले आहे. त्याचा प्रतिवाद *ग्रंथात* असा केला आहे :

> दशरथाच्या राण्यांना गर्भधारणा पतीपासूनच झाली, पण ती यज्ञात मिळालेल्या पायसाच्या भक्षणानंतर झाली असल्याने गर्भधारणा पायसाच्या प्रभावामुळे झाली असे रामायणकारांनी दाखवले आहे. *तत्कालीन श्रद्धेचा तो एक भाग आहे.* (३१०)

कोड्यात तपशील तंतोतंत बरोबर नसला तरी नोंदित घटनेच्या वास्तविक अर्थाचे अनुमान केले आहे. सुरुवातीलाच '*consider the following facts*' असे म्हणून रामायणातल्या विधानांना *कोड्यात* facts चा दर्जा दिल्यावर त्यांच्या

शब्दांपलीकडे त्यांत अर्थ पाहणे समर्थनीय ठरत नाही. *ग्रंथा*तल्या प्रतिवादात *रामायणा*तला तपशील बरोबर दिला असला तरी 'तत्कालीन श्रद्धे'ला प्रामाण्य देऊन चुकीच्या कार्यकारणभावाला एक प्रकारे मान्यता दिली आहे.

वसिष्ठ हा घराण्याचा पुरोहितच 'ऋष्यशृंगा'ला यज्ञ-पुरोहित म्हणून बोलवायला दशरथाला सांगतो हे या कथा-भागातले खरे 'कोडे', ऋषीच्या नावावरून आणि वर्णनावरून उलगडते. गेंड्याचे 'शिंग' कामोत्तेजक असते या समजुतीवरून पुत्रप्राप्तीच्या यज्ञाला त्याच्या नावाचा ऋषी लावावा असा हा अर्थांतरांचा आणि मिथ्यांचा काव्यबंध आहे. (*शिंगशेपटाचा ऋषी : रामायणाची गोष्ट* – विश्वनाथ खैरे, *साधना*, साप्ताहिक १९८८)

> रामाप्रमाणेच वानरांच्या जन्माविषयी केलेल्या प्रतिवादात *ग्रंथात* म्हटले आहे :
>
> रावणाशी युद्ध करणारे वानर *साधे नव्हते, विलक्षण बलशाली होते. ह्याचे कारण ते देवांचे अंशावतार होते.* अशा उत्पत्तीला act of fornication किंवा general de-bauchery म्हणण्याचे काही कारण नाही (३११).

यातले वानरांविषयीचे विधान आत्यंतिक श्रद्धाळूपणाचे आहे. *'देवांनी निरनिराळ्या स्त्रियांच्या द्वारे ऋक्ष, वानर व गोपुच्छ यांची निर्मिती केली'* हे शब्दशः खरे मानले तर त्यात भिन्नयोनि-समागम तरी निश्चित व्यक्त होतो. रामावतार-समाप्तीनंतर या समागमाची प्रजा आपापल्या निर्मात्याकडे परत गेली आणि म्हणून ती सारी देवांचे अंशावतार होती ही समर्थने लटकीसुद्धा म्हणता येणार नाहीत इतकी अग्राह्य आहेत.

वानर, गंधर्व, अप्सरा या सगळ्यांच्या कथा सांगताना मानवाच्या देहमनोव्यापारांचे आरोपण त्यांच्यावर केले असले तरी त्या मानवेतर आणि मिथ्ययोनी आहेत हे मान्य करूनच त्यांचा विचार केला पाहिजे. वानरमिथ्याचे मूळ गोचर धूमकेतू. ते आकाशातले, म्हणून 'दिव्य'. धूमकेतूंचा जन्म आकाशातल्याच दिव्य पदार्थांच्या संयोगाने झाला असणार अशा वाटण्यावरून अर्थांतरी पदांच्या संयोगाने धूमकेतूमिथ्य असलेल्या वानराची उत्पत्ती कवीने सांगितली. मिथ्याच्या पातळीवरील या वर्णनाला मानवी पातळीवरचे निकष लावता येणार नाहीत हे, वादविधान आणि प्रतिवाद या दोह्नोंच्याही संबंधाने म्हणता येते.

वालिवधाचे प्रकरण

ग्रंथात या प्रकारे शब्दरूपाच्या मागे जाण्याचा प्रयत्न अजिबात नसल्यामुळे रामजन्म, वानरजन्म, वालिवध ही सुटीसुटी प्रकरणे मानून त्यांची चर्चा स्वतंत्रपणे केवळ शब्दरूपांवर विसंबून केली आहे. जन्मप्रकरणी वानर हे देवांचे अंशावतार होते असे म्हणायचे आणि वालिवधप्रकरणी वाली हा वानर असला तरी शाखामृग म्हणून मृगयापात्र नव्हता असा शास्त्रार्थ करायचा अशा विसदृश भूमिका त्यामुळे घ्याव्या लागतात. *कोड्या*तही वानरांना माणसे मानून त्यांच्या किंवा त्यांच्याशी करावयाच्या वागणुकीचे नैतिक मूल्यमापन केले आहे.

रामायणात मात्र त्यांना वानर, मानव आणि देव या तिन्ही भूमिका सरमिसळ पार पाडायला लावल्या आहेत. वानर म्हणून त्यांची जीवने निसर्गातल्या वानरांच्या जीवनां-...रखी रंगवली आहेत. कळपात सत्ताधीश कोणी व्हायचे याबद्दल मोठ्या नर वानरांमध्ये रक्त सांडण्यापर्यंत पाळी येते. विजयी नराला एकमेव स्वामी मानून कळपातल्या माद्या आपण होऊन त्याला भोग द्यायला जातात. येथवर कथेत वानरांची पातळी पाळली आहे. (*सत्तांतर* – व्यंकटेश माडगूळकर)

खून, द्रोह इत्यादी संदर्भात राम आणि वानरे दोघेही, वानरांना माणसांप्रमाणे बोलता येत नसले तरी, मानवमिथ्याच्या पातळीवर आहेत. राम चंद्राचे तर वानर धूमकेतूचे मिथ्य आहेत. निसर्गात धूमकेतू कधी आपला आपण फुटतो. त्याच्या मस्तकाचे दोन किंवा अधिक तुकडे होतात. हे तुकडे पुष्कळ काळ जुळे राहूनच 'तेजस्वी मण्यांच्या माळेप्रमाणे दिसत' आकाश क्रमीत असतात. अखंड धूमकेतू काय, ही मण्यांची माळ काय रात्रीच्या वेळीच माणसांना दिसू शकते. हा धूमकेतूचा भंग रात्रीचा 'राजा' चंद्र यानेच केला अशी प्राचीन काळी कल्पना झाली तर ते स्वाभाविक होते. चंद्र लिंबोणीच्या 'झाडा'मागे लपल्याची गाणीही होती. त्या सर्व कल्पनांचा काला करून वाली आणि सुग्रीव यांच्या कथेने धूमकेतूफुटीचे अर्थांतरी वर्णन केले. वानरांच्या वागणुकीचे चित्र त्यातच वठवले.

महाकाव्याच्या एकूण घाटाशी सुसंगत असा हा उलगडा झाल्यावर कथेकडे पाहण्याची दृष्टी बदलेल. मग राम नावाच्या मानवाचे किंवा देवाचे नैतिक मूल्यमापन करण्याऐवजी या संमिश्र आशयाची कथा रचणाऱ्या कवींच्या सामाजिक-अध्यात्मिक धारणांची आपण कल्पना करू शकतो.

सीतेचे चरित्र

वानरांप्रमाणेच सीतेच्या जन्माबाबत ग्रंथात दिलेले स्पष्टीकरण प्रश्नांचे मोहोळ उठवणारे आहे :

> स्त्रीच्या पोटी गर्भ राहून ज्या अपत्याचा जन्म नैसर्गिक-रीत्या होतो, ते अपत्य 'योनिज', ज्याचा तसा होत नाही ते 'अयोनिज'. *अशा अनैसर्गिक तऱ्हेने एखाद्या अगस्त्य ऋषीचा जन्म कुंभापासून होतो तर द्रोणाचार्यांचा द्रोणापासून*. (३११)

अगदी पुराणकथांच्या अद्‌भुताच्या पातळीवरसुद्धा या तीन जन्मांची साम्य नाही. सीता 'जमीन नांगरताना भूमीतून वर आल्यामुळे जनकाला ती सापडली होती' (३११). द्रोणाचा जन्म *द्रोणापासून* झाला नव्हता, भारद्वाज या *एकाच* ऋषीचे वीर्य द्रोणात पडले त्यापासून झाला होता. अगस्त्याचाही *कुंभा*पासून झाला नव्हता. मित्र आणि वरुण या *दोघांची* वीर्ये कुंभात पडली, त्यातून अगस्त्य आणि वसिष्ठ असे दोन ऋषी उत्पन्न झाले.

इतक्या विचित्र या कथा खऱ्या मानता येणार नाहीत. *कोड्यात* अयोनिज म्हणजे 'घराबाहेर जन्मलेले' म्हटले ते चुकीचे ठरवून सीतेचा जन्म *अलौकिक* होता हे ठसवण्यासाठी त्यांचा उपयोगही नाही. या अलौकिकांच्या चरित्राला मानवी नीतिशास्त्र लावावे की लावू नये याचाही निर्णय त्यांच्यावरून करता येणार नाही.

त्या तिन्ही पुराणकथा आहेत आणि त्यांची मूल मिथ्ये दाखवता येतात. पैकी सीता या मिथ्याचा विचार येथे करू. अंतराळातून 'तुटणाऱ्या तारा', म्हणजेच खाली येणाऱ्या अशनी, अगदी लहान असल्या तर वातावरणातच जळून नाहीशा होतात. थोड्या मोठ्या असतात त्या मात्र घासूनजळूनसुद्धा शेष राहतात. त्या जमिनीवर पडतात तेव्हा बहुधा आत घुसतात. याचमुळे त्या अभ्यासकांनासुद्धा नांगरलेल्या जमिनीत बहुधा मिळतात. गंगायमुनांच्या खोऱ्यात जिथे नजर पोचेपावेतो गाळवट जमीनच आहे, तिथे अशी एखादी अशनी फाळाबरोबर वर आली तर देवतास्वरूप पावते. सीता हे अशा अशनीचे मिथ्य आहे.

यावरून केवळ जनकाच्या सीतेचा जन्मच स्पष्ट होतो असे नाही. अशनी जळत, म्हणजे एकप्रकारे अग्निप्रवेश करीतच, खाली येताना आणि जमिनीत घुसताना दिसते. या गोचरावरूनच सीतेच्या अग्निपरीक्षेची आणि भूमिप्रवेशाची अशा दोन्ही कथा रचल्या गेल्या. अशनी म्हणजे तुटणारी 'तारका' म्हणजे स्त्री, यावरून त्या स्त्रीशी जोडल्या गेल्या. कथा ऐकणाऱ्यांच्या समाजात स्त्रीला असली दिव्ये करावी लागतच होती, त्यामुळे कथा खऱ्या वाटण्याला मदत झाली. त्याचमुळे या कथाभागातील सीतेची सत्यक्रिया आणि तीमुळे अग्नी प्रकट होणे हे सारे कवीच्या कल्पनेतले आहे. कवीच्या पुरुषप्रधान संस्कृतीत स्त्रियांकडून काय अपेक्षा होत्या याचे दर्शन त्यातून आपल्याला होते. राम आणि सीता नावाच्या व्यक्तींच्या संबंधी या कथा खऱ्या घडलेल्या आहेत असा मात्र याचा अर्थ होत नाही. त्या खऱ्या मानून केलेली चर्चा सुस्पष्ट राहत नाही.

> उदाहरणार्थ, सीतेच्या अंतिम दिव्यासंबंधी *ग्रंथात* म्हटले आहे :
>
> लोकापवादास्तव सीतेचा त्याग केल्याबद्दल आणि नंतर तिची कधी साधी विचारपूसदेखील न केल्याबद्दल बाबासाहेबांनी घेतलेले *आक्षेप रास्त आहेत*. पण सीतेला फार उशिरा दिव्य करायला सांगितल्याबद्दल रामाला ते दोष देतात ते योग्य नाही. गर्भवती स्त्रीला दिव्य करायला सांगणे उचित नसते. तेव्हा गर्भवती सीतेला रामाने दिव्य करायला सांगितले नाही *हे त्याविषयीच्या त्या काळच्या पद्धतीस अनुसरून होते*.

मानवता आणि पारंपरिकता यांच्या झगड्यात येथे पारंपरिकतेचा पक्ष घेतला आहे. दिव्य करायला लावण्यातल्या जुलमाच्या तुलनेत गर्भाच्या रक्षणासाठी गर्भवतीचे दिव्य लांबवणे ही मोठी सवलत नाही. *कोड्यात*ले आक्षेप परंपरेवर, मानवतेच्या आधाराने घेतले आहेत त्यांचे निराकरण परंपरेचाच आधार घेऊन होणार नाही.

रामाचे माहात्म्य उचलून धरण्याची *ग्रंथा*ची सामान्यतया भूमिका असल्यामुळे, 'प्रजेकडे, राज्यकारभाराकडे त्याचे लक्ष नसे' हा आरोप खोडून काढण्यासाठी इतर पुराव्यांबरोबर एका प्रक्षिप्त मानलेल्या श्लोकाचाही आधार *ग्रंथात* दिला आहे. पुढल्या पानावर 'अप्सरा व इतर स्त्रिया रामासमोर येऊन नृत्य करीत' या अर्थाचा मजकूर 'प्रक्षिप्त श्लोका'तला म्हणून तो टाळला आहे. रामसीता घेत असत ते मैरेय 'कमी मद्यार्क असलेले पेय' होते असा दावा केला आहे. त्यात, टीपेत दिलेला काशिकावृत्तीतला 'मद्यविशेषो मैरेयः' हा उल्लेख लक्षात घेतला नाही. (३२६-२७)





याही संदर्भात पुराण-कवीची धारणा आणि शैली ध्यानी घेतली पाहिजे. अप्सरा आणि किन्नरी स्वर्गातल्या राजसभेत नाचगाणी करीत तो परिपाठ रामाच्या *देवत्वाची पुष्टी करण्यासाठी* भूतलावर त्याच्या सभेतही चालू असल्याचे दाखवले. राम सीतेला मैरेय पाजीत असे, हे सांगणाऱ्या श्लोकात पुढेच 'इंद्राणीला जसा इंद्र – शचीमिव पुरन्दरः।' असे शब्द आहेत. तेथे स्पष्टपणे मानवी रामसीता स्वर्गातल्या इंद्र-इंद्राणीसारखीच होती, हे कवीला वाचकावर ठसवायचे आहे.

'प्रजाजनांच्या व्यथा ऐकाव्या आणि त्यांच्या निवारणाचा प्रयत्न करावा, हा भारतीय राजांचा प्राचीन नियम रामाने कधीच पाळला नाही' या *कोड्या*तल्या (३३१) विधानातही अंतर्विरोध आहे. 'भारतीय राजांचा प्राचीन नियम' *रामायणा*-सारख्या इतर ग्रंथांवरूनच समजलेला एक आदर्श आहे. कवीला असे सुचवायचे आहे की, रामाच्या राज्यात प्रजेला काही व्यथाच नव्हती. तरीही राम प्रजापालनात तत्पर होता हे कवीने सांगितले, ते *ग्रंथा*त प्रमाण मानले आहे.

शम्बूकवधाची कथा

शम्बूकवधाच्या कथेवरून *ग्रंथा*त काढलेले नीतिशास्त्रीय निष्कर्ष असे :

> – आपल्या देशात *उपनिषदांचा* काळ चालू होता तेव्हा सत्यकाम जाबाल हा... शिकायला आलेला मुलगा खोटे बोलला नाही म्हणून त्याचा गौरव झाला. *रामायणकाळी* एका शूद्राने सत्य सांगितले म्हणून त्याला प्राण गमवावे लागले.
>
> – शम्बूकाचा वध झाला ह्यात अघटित असे काही घडले नाही असे जसे रामायणकारांना वाटले तसेच भारतीय परंपरेलाही वाटलेले दिसते.
>
> – रामायणकाळी... ह्याचा अर्थ असा दिसतो, की... वर्णाश्रमधर्माच्या... मर्यादा... ओलांडून... शूद्राने... वागण्याचे धैर्य दाखवले.. त्याबद्दल.... *समाजाला जरब बसावी* अशी शिक्षा 'अपराध्या'ला ताबडतोब देण्यात आली (३२८-२९).

यात उपनिषत्काळ आणि रामायणकाळ म्हणजे त्या ग्रंथांचे रचनाकाळ इतकाच अर्थ घेता येईल. एरवी परंपरेनुसार राम कृष्णाच्या पूर्वी होऊन गेला असल्यामुळे, आधी आलेल्या *महाभारतकाळा*च्या चर्चेच्या अनुरोधाने हे दोन्ही काळ पारच मागे जातील आणि 'भारत-इराणी काळा'संबंधी अडचणी आणखी वाढतील.

छांदोग्य उपनिषदात सत्यकाम जाबालाचा *खोटे बोलला नाही म्हणून गौरव झाला* हे खरे नाही. सत्यकामाच्या बोलण्यावर गौतमऋषीचा लगेच आलेला उद्‌गार आहे : (तं होवाच) *नैतदब्राह्मणो वक्तुमर्हति* ... – (त्याला म्हणाला) *'हे अब्राह्मण बोलणार नाही* (हे बोलणारा अब्राह्मण असणार नाही)!' याचा सरळ अर्थ असा आहे की, जबाला ज्या अनेकांशी रतली त्यांतल्या *ब्राह्मणाच्याच बीजाचा (म्हणून बीजक्षेत्रन्यायाने ब्राह्मणच) असल्याशिवाय मुलगा खरे बोलला नाही.* (वास्तविक खरे बोलली ती जबाला, सत्यकामाने तिचे बोलणे पुन्हा उच्चारले इतकेच.) म्हणून दोन्ही काळात ज्ञान किंवा तप यांचा अधिकार जन्माने ब्राह्मण असणारांनाच होता. इतकेच नाही तर शूद्राने ज्ञानतपाचा प्रयत्न करणे हा अपराध होता आणि त्याची जबर शिक्षा 'समाजाला जरब बसावी' अशी देण्यात आली असे कवीने *रामायणात लिहिले* ! कारण कवी त्याच परंपरेला बांधिल होता.

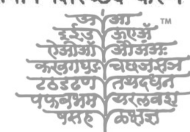
इतका बांधिल होता की, शूद्र शंबूकालाच नव्हे तर क्षत्रिय त्रिशंकूलासुद्धा तशा प्रयत्नाची शिक्षा मिळाली असे त्याने लिहिले. 'त्रिशंकूला नक्षत्रांच्या मेळाव्यात डोक्यावर उभा केला' ह्या कथाभागाचा स्पष्ट अर्थ असा आहे की, 'त्रिशंकू हे नक्षत्रताऱ्यांपैकी एकाचे अर्थांतर आहे.' दक्षिण क्षितिजावळच्या एका चार ताऱ्यांच्या पुंजाला त्रिशंकू (युरोपात क्रुक्स = क्रॉस) असे नाव आहे. त्यात भारतीय पुराणकथांच्या कवींना खाली डोके वर पाय केलेला पुरुष दिसला. तोच *दक्षिणदेशात अगस्त्याच्या आश्रमाजवळपास उलटे टांगून घेऊन तप करणारा शंबूक झाला*. ही मिथ्ये सिद्ध करणारे आणखी पुष्कळ तपशील देता येतील.

जाणूनबुजून असली अर्थांतरे करणाऱ्या रामायणकारांना किंवा भारतीय परंपरेला शंबूकाचा वध झाला यात अघटित घडले असे कसे वाटणार?

समकालीन नीतीचे निकष

*ग्रंथा*त शंबूकाची कथा खरेच घडली असे धरून म्हटले आहे :

> – आज *आपल्या दृष्टिकोनातून* विचार करता तप करणाऱ्या शूद्राचा रामाने शिरच्छेद करणे योग्य नव्हते




अनुक्रमणिका

असेच म्हटले पाहिजे. तेव्हा बाबासाहेबांचा शम्बूकवधा-विषयीचा आक्षेप रास्त आहे. (३२९)

यातला *आपला दृष्टिकोन* गांधीवादी, विनोबाभक्त डॉ. मेहेंदळे यांचा आहे, भारतीय आम जनतेचा नाही हे त्याच पानावरून पुढे आले आहे :

रामाचे देवपण, रामाची भक्ती ही ह्या देशातील लक्षावधी रहिवाशांच्या धार्मिक-सांस्कृतिक जीवनात आज शेकडो वर्षे इतकी भिनून गेली आहे की त्या *भक्तीवर अशा चर्चेचा काही परिणाम होईल असे वाटत नाही.* (३३०)

या विधानानंतर रामभक्तांचा राम कसा आहे ते सांगणाऱ्या पाच ओळींत रामायणातल्याच अनेक कथांचे संदर्भ दिले आहेत. तळटिपांमध्ये पानभर बाबासाहेबांनी *कोड्यात* केलेल्या (रामायणाच्या संदर्भाने) चुकीच्या विधानांची यादी दिली आहे. म्हणजे भारतविद्यावंत डॉ. मेहेंदळे संशोधित रामायणाच्या शब्दप्रामाण्यातून आम जनतेचा दृष्टिकोनही मान्य करीत आहेत असे वाटत राहते.

पांडित्यपूर्ण लेखांना समकालीन संदर्भ देऊन मेहेंदळे वाचकांना अंतर्मुख बनवतात. असे श्रेय त्यांना देणारे तत्त्वज्ञ डॉ. रेगे द्रौपदीकथेच्या विवेचनाविषयी म्हणतात :

एकंदरीत कौरवसभेत जे घडले ते, नेहमी मानण्यात येते तेवढे क्रूर आणि विकृत नव्हते ते कळल्याने अनेक वाचकांना समाधान वाटेल (पस्तीस).

असे समाधान वाटणे आणि रामभक्तांचा राम केवळ गुणसंपन्न असणे या एकाच नाण्याच्या दोन बाजू आहेत. त्यामुळे *ग्रंथाच्या* वाचनाने वाचक अंतर्मुख होण्यापेक्षा पुराणकथांना इतिहास मानणारा आत्मसंतुष्ट श्रद्धावंत राहण्याची शक्यता अधिक आहे.

ज्या बाबासाहेब आंबेडकरांचे 'समकालीन संदर्भ' असणारे काही आक्षेप तरी *ग्रंथात* मान्य झाले आहेत. त्यांचा रोख मुख्यतः या आत्मसंतुष्ट श्रद्धेवर होता हे त्यांच्या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेत स्पष्ट झाले आहे :

या पुस्तकात, ज्याला ब्राह्मणी देवताशास्त्र म्हणता येईल त्याने पुरस्कारलेल्या समजुतींची चिकित्सा आहे. (५) ब्राह्मणांनी प्रसृत केलेल्या खुळचट कल्पनांची जी पकड हिंदूंवर आहे तिच्यातून त्यांचे मन मोकळे केलेच पाहिजे अशी वेळ आलेली आहे. या मुक्तीशिवाय भारताला भविष्य नाही. (९)

या अवतरणात 'ब्राह्मण' या व्यापक शब्दाच्या जागी 'पुराणकथाकार' असा शब्द भारतविद्येच्या अभ्यासकांनी घालावा. त्यांनी संहितांच्या शब्दरूपांत फार न घोटाळता, खोलात जाऊन त्यांचे आकलन करून घेतल्यास मन मोकळे होऊन, अंतर्मुखतेची आणि समकालीन नीतीचे निकष पुराणकथांना लावण्याची त्यांची सिद्धता होईल.

●●

लेखक परिचय

- **द.ना. धनागरे :** पुणे विद्यापीठातील समाजशास्त्राचे निवृत्त प्राध्यापक, शिवाजी विद्यापीठाचे माजी कुलगुरू, समाजशास्त्रीय विषयांवर इंग्रजी व मराठीतून सातत्याने लेखन. **पत्ता :** बी-७, "दिव्य कुंज" अपार्टमेंट्स, १०७६ गोखले रोड, मॉडेल कॉलनी, पुणे ४११ ०१६.
- **सुधीर रसाळ :** डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर मराठवाडा विद्यापीठामध्ये (औरंगाबाद) मराठी विषयाचे नामवंत (निवृत्त) प्राध्यापक; ज्येष्ठ समीक्षक; अ.भा. साहित्य महामंडळाचे भूतपूर्व अध्यक्ष; *कविता आणि प्रतिमा* व अन्य समीक्षा ग्रंथ; **पत्ता :** १०० श्रेयनगर, नवा उस्मानपुरा, औरंगाबाद.
- **विश्वनाथ खैरे :** केंद्रीय सार्वजनिक बांधकाम खात्यातून अभियंते म्हणून निवृत्त; संस्कृत, मराठी, तमिळ या भाषांच्या आंतरसंबंधाचा विशेष अभ्यास. प्राचीन मिथ्यकथा, महाकाव्ये-पुराणे, प्राचीन भारतीय संस्कृती व परंपरा या विषयांमध्ये वैशिष्ट्यपूर्ण मौलिक लेखन; *एकलव्य, युरेका, वंशाचा व्यास,* (नाटके), *भारतीय मिथ्यांचा मागोवा, ज्ञानेश्वरांचे चमत्कार* इत्यादी ग्रंथांचे कर्ते. **पत्ता :** ३७४, सिंध सोसायटी, पुणे ४११ ००७.
- **महेंद्र सुदाम कदम :** यशवंतराव चव्हाण महाविद्यालय, करमाळा येथे प्राध्यापक. **पत्ता :** विको हाऊसिंग सोसायटीमागे, कुर्डूवाडी रोड, ता. करमाळा, जि. सोलापूर.

तणकट : बदलत्या ग्रामव्यवस्थेचा वास्तवपूर्ण आलेख

महेंद्र सुदाम कदम

तणकट : राजन गवस, साकेत प्रकाशन, औरंगाबाद, पृष्ठे २३९, किंमत : १५०.००.

"अरे, समाधानानं जगायसाठी आपण ज्या वास्तवात जगतो त्या वास्तवाचे सर्व संदर्भ आपल्या जवळ असावेत."

– *तणकट*

जीवनाचा डोळसपणे आणि गांभीर्याने वेध घेणारा प्रत्येक कलावंत आपल्या कलाकृतीमधून काहीएक 'सांस्कृतिक विधान' करीत असतो. हे विधान त्या त्या संस्कृतीचे संचित असते. राजन गवस यांनी '*तणकट*' या कादंबरीच्या रूपाने अशाच स्वरूपाचे विधान करण्याचा प्रयत्न केला आहे. राजन गवस यांना जगण्यासाठी वास्तवाचे सगळे संदर्भ महत्त्वाचे वाटतात. कारण वास्तव हे कालसापेक्ष असल्याने वास्तवाचे सगळे संदर्भ कालजाणिवेशी आणि युगधर्माशी संबंधित असतात. त्यामुळे संदर्भाच्या बाहेर जाऊन कोणाही व्यक्तीला नीटपणे जगता येत नाही. भक्कम भूतकालीन संचित आणि आशादायी भविष्य गृहीत धरूनही मानवाची वर्तमानाची पकड ढिली झाली की, त्याच्या जीवनाचा सबंध डोलारा कोसळून पडतो. आणि मग आपोआपच त्यासोबत मूल्यहीन संस्कृतीचा, अनैतिक वर्तनाचा आणि अधःपतीत मानवाचा चेहरा गडद होऊ लागतो. हा चेहरा कोणत्याही काळातील आणि पर्यावरणातील माणसाचा असतो. साहजिकच जगण्यासाठी आवश्यक '*तणकट*'मधील वरील विधान याच अर्थाने सांस्कृतिक विधान आहे. यामुळे '*तणकट*' आजच्या वर्तमानातील लक्षवेधी आणि परिणामकारक कलाकृती आहे. त्याचबरोबर प्रत्यक्ष जगण्यासाठी आवश्यक असलेले वास्तव संदर्भ आणि कलाकृतीतील म्हणजेच '*तणकट*' आणि परिणामकारक कलाकृती आहे. त्याचबरोबर प्रत्यक्ष जगण्यासाठी आवश्यक असलेले वास्तव संदर्भ आणि कालकृतीतील म्हणजेच '*तणकट*' मधील वास्तव यांच्यातील एकरूपतेमुळे रूपबंधाच्या दृष्टीनेही ही कादंबरी महत्त्वाची आहे.

साठनंतरच्या महाराष्ट्रातील दृश्य स्वरूपातील प्रभावी स्थित्यंतर म्हणजे दलित चळवळ होय. या चळवळीच्या रूपाने आणि घटनेतील तरतुदींच्या फायद्याने दलित वर्ग झपाट्याने जागृत झाला. या जागृतीमधून जसे दलित साहित्य निर्माण झाले, तसेच खेड्यापाड्यातील दलित समाजही सुधारू लागला. त्याचवेळी राजकीय सत्ता मराठ्यांच्या ताब्यात आली. साहजिकच खेड्यापाड्यातील मराठा वर्ग आणि दलित वर्ग यांच्यातील ताणतणाव वाढत गेले. या ताणतणावास आधुनिकीकरणाच्या विकृतीने अधिकच खतपाणी घातले गेले. त्यामुळे सबंध गावाचा जो सलोखा होता, तो नाहीसा होऊन, प्रत्येकजण स्वतंत्रपणे विचार करू लागला. यातून जातीयता नष्ट होण्याऐवजी ती वाढीस लागल्याचे आढळू लागले. त्यामुळे खेड्यांमध्ये सुधारणा होत असतानाच तेथील 'मानवीयता' या महत्त्वाच्या स्थायीभावास सुरुंग लागला आणि खेडी अधिकच विकृत बनू लागली. या बदलत्या ग्रामव्यवस्थेचे – सूक्ष्म तपशीलांसह – परिणामकारी सादरीकरण '*तणकट*' मध्ये झालेले आहे.

'*बनगरवाडी*', '*टारफुला*', '*इंधन*' या कादंबऱ्यांच्या परंपरेत बसणारी '*तणकट*' त्याच्याही एक पाऊल पुढे गेलेली कादंबरी आहे. '*बनगरवाडी*'तील समूहप्रधानता, '*टारफुला*' मधील बदलते सत्ताकारण आणि '*इंधन*'मधील जातीय संबंधातील सूक्ष्मता या साऱ्यांना कवेत घेऊन '*तणकट*' समर्थपणे संपूर्ण ग्रामव्यवस्थेचे चित्रण करताना दिसते. परंतु त्याचवेळी ती परंपरेत अडकून न पडता स्वतःचा वेगळा ठसा उमटवते. हे ध्यानात घेण्यासारखे आहे. कारण '*तणकट*' संपूर्ण वर्तमानावर प्रभुत्व गाजवता गाजवता भविष्याच्या दिशाही सूचित करते. परंपरा आणि आधुनिकता यांचा व्यवस्थित समन्वय न झाल्यामुळे संपूर्ण ग्रामव्यवस्थाच कशी कोंड्यात अडकून पडली आहे याचे तपशीलवार चित्र या कादंबरीत आलेले आहे.

अनुक्रमणिका

आधुनिकतेच्या रूपाने दूध डेअरी, पतसंस्था गावात येते. दूध डेअरीत काम करता करता बँकेत नोकरी करणारा शेडबाळे साठ हजारांचा भ्रष्टाचार करतो आणि चेअरमन बंडू पाटीलला अडचणीत आणतो. या घटनेमुळे संपूर्ण गाव त्याला जमेतून वगळून टाकते. त्याचवेळी तो सर्व महारांना एकत्र करून त्यांची संघटना बांधतो आणि गावाविरूद्ध त्यांना उभे करतो. यामुळे सबंध गाव जातीय समस्येच्या विळख्यात सापडते. गवस यांनी गावातील महारवाडा आणि आजची डांबरी रस्त्यावरील वर्तमानपत्री दलित चळवळ केंद्रस्थानी ठेऊन, हे दलित सबंध गावव्यवस्थेला, म्हणजेच श्रेष्ठतर अशा काही मानवी मूल्यांना आणि महारवाड्यालाही कसे अडचणीत आणतात याचा, सविस्तर उहापोह केला आहे. त्यासोबत खेड्यापाड्यातील शिकून नोकरीला लागलेल्या पहिल्या पिढीची अवस्था आणि शासकीय सवलतींमुळे शिक्षणक्षेत्रात नोकरी मिळवलेला मागासवर्गीय तरूण, त्याची झालेली कोंडी व त्यातून आलेली अस्वस्थ हतबलता; तसेच महाविद्यालयीन स्तरावर उच्च शिक्षणात वाढीस लागलेली जातीयता यांचेही चित्रण '*तणकट*' मध्ये आहे. त्यामुळे '*तणकट*' मध्ये केवळ ग्रामव्यवस्थेचे चित्र नाही; तर सोबत ग्रामव्यवस्थेशी संबंधित असलेल्या दृश्य-अदृश्य स्वरूपातील शहरीकरण, आधुनिकता, राजकारण अशा अनेक घटितांचे ही चित्र आहे.

'शिका, संघटित व्हा आणि संघर्ष करा.' या आंबेडकरांच्या तत्त्वाचे आजच्या दलिताने कसे विकृतीकरण केले आहे, हे पाहण्यासारखे आहे. आंबेडकर फक्त आपलेच आहेत अशा महारांच्या आक्रमक भूमिकेमुळे ते मांगांनाही आपले मानावयास तयार नाहीत. साहजिकच त्यांची आक्रमकता विकृत स्वरूप धारण करू लागली आहे. कबीर कांबळेच्या गावात एकटा कबीर सोडला तर, "आरं... या म्हारोड्यातलं एक पोरगं दहावी पास व्हवून बारावी गाठंना झालंय, सगळी आपली नापासच. बघ जरा मांगोड्यात या वरषी पाच पोरं बारावीला हाईत. तुमच्यात कोण गेला बारावीला? बसल्यात हितं कट्टीवर नापास व्हवून."(पृ.१०) या नापास पोरांचं नेतृत्व गौत्या करतो. जो स्वत:ही नापास आहे. गौत्या हळूहळू शेडबाळेच्या कच्छपी लागून सगळ्या म्हारोड्याचा विस्कोट करतो. तर जे काही दलित तरूण शिकून नोकरीला लागले, ते पुन्हा गावाकडे येण्याचे टाळतात. दीक्षित सारखा शिक्षक तर नोकरीला बाहेरगावी गेल्यावर, जात ओळखू येऊ नये म्हणून आडनाव बदलून घेतो आणि म्हारवाड्यात राहण्याचेही टाळतो. हीच गोष्ट गावोगावच्या दलित तरूणांची आहे. तसेच अलताफ कांबळे, जालिंदर बनसोडे, फणींद्र कांबळे सर, प्रा. भालेराव आदी दलित तरूण दलितांचाचा वापर करून स्वत:चा स्वार्थ साधतात. त्यामुळे आंबेडकरांच्या 'शिका' या धोरणाचे विकृतीकरणच झाले आहे.

संघटित होऊन सवर्णांना धडा शिकवण्यासाठी एकत्र आलेले दलित तरूण केवळ वेगवेगळ्या संघटना बांधण्यात, वर्तमानपत्री प्रसिद्धी मिळवण्यात आणि स्वत:ची तुंबडी भरण्यात मशगुल झाले आहेत. त्यांच्या संघटना केवळ आक्रमक बनल्यामुळे आणि त्यांच्यातही सत्ताकारण घुसल्यामुळे 'संघटित व्हा'चा मूळ हेतूच बाजूला गेला आहे. त्यामुळे दादू म्हार, गौत्या, पंढऱ्या, डेप्युटी गोपाळ अशासारखे दलित एकत्र येऊन स्वत:च्या विकासाऐवजी गावाला बनसोडेसारखे शहरी दलित नेते साथ देतात. यामुळे त्यांचा विकास होण्याऐवजी अधोगतीच झाली आहे. या संदर्भातील थळू आजाचे चिंतन महत्त्वाचे आहे. तो कबीरला म्हणतो,

"लेकरा, आसं न्हाई. एकदम तोडून नाही जमत गावाला, किती केलं तरी पांढरीतलीच हाईत तीबी. काळीज एकच हाय. त्यास्नीबी न्हाय दुकवायचं. हळूहळू गावात बी फरोक झालाय. तुज्यासारख्या पोराला मांडीला मांडी लावून घेत्यात. पोरा, नशीबवान हाईसा. आमाला बेलट्याशिवाय मारा नव्हता. आता त्ये गेलं का न्हाय? तसं जाईल सगळं हळूहळू. बाबासाबाची पुण्याई. दुसरं काय?"(पृ. ६९).

संपूर्ण गावगाडा बघितलेल्या आणि परंपरांचं नीट आकलन असलेल्या थळू आजाचे हे चिंतन अत्यंत महत्त्वाचं आहे. यातून त्याने परंपरा आणि आधुनिकता यांचा समन्वय साधण्याचा प्रयत्न केला आहे. म्हणूनच मांगांना म्हारांनी वेगळं समजणं त्याला आणि कबीरलाही पसंत नाही.

शेडबाळेने गावातील दलितांना एकत्र करून गावाविरूद्ध लढायला तयार केले. कबीरने त्याला विरोध केला तर त्यालाही दोन-तीनदा दम देऊन बघितला. संघटित झालेले दलित पहिल्यांदा गावात मजुरीला जायचे नाकारतात. यातून संघर्ष निर्माण झाल्यावर खोट्या केसेस दाखल करून सवर्णांना छळण्यास सुरूवात करतात. चेअरमन बंडू पाटील, सरपंच गणपतराव पाटील, आक्काबा राणे यासारख्या प्रतिष्ठित

अनुक्रमणिका

माणसांना ते त्रास द्यायला सुरूवात करतात. त्यामुळे सवर्णांच्या मनातही दलितांविषयी नसलेली जातीय भावना अधिक गडद होऊ लागते. आक्काबा राणे, दलितांनी केलेल्या तक्रारीच्या संदर्भात गावात चौकशीला आलेल्या फौजदार शिंदेंना म्हणतात,

"सायेब, खरं बोलायचं तर अशानं आता उलटं व्हयालंय. आदी कधी आमच्या मनात यायचं न्हाई ते आता यायला लागलंय. अशानं कसं व्हायचं?"(पृ. १०६).

दलितांच्या आक्रमक भूमिकेमुळे गावातील सवर्ण अधिकच आक्रमक बनू लागतात. परंतु त्याचबरोबर कबीरही दलितांच्या भूमिकेमुळे असहाय होतो. गावातील गौत्या, पंढऱ्या, डेप्युटी गोपाळा प्रभृतींची चुकीची भूमिका; तर तालुक्यातील प्रा. अवचित भालेराव, फर्णींद्र कांबळे, बनसोडे आदी मंडळींची स्वार्थ लोलुपता, कबीरला अधिकच हतबल बनवते. त्यामुळे तो कोण्याच्यातच सामील न होण्याचे ठरवतो. दलितांना संघटित करून त्यांनाच लुबाडणाऱ्या दलित प्रवृत्ती वाढीस लागल्याने त्यांच्या संघटित होण्यालाही निश्चित दिशा राहिली नाही.

उरला प्रश्न संघर्षाचा, तर तो कधीच निकालात निघाला आहे. दलितांच्या संघर्षाला कोणतीच दिशा उरली नाही. नेतेही अर्धशिक्षित आणि संघटित दलित अशिक्षित. त्यामुळे त्यांचा संघर्ष विकृत स्वरूप धारण करू लागला आहे. दलितांची मजबुरी लक्षात घेऊन त्यांचे शोषण करणाऱ्या सवर्णांच्या विरोधात उभं करून, संपूर्ण समाज नकाराच्या भूमिकेत उभा करून; संघर्ष करणं महत्त्वाचं आहे, असं मानणाऱ्या फर्णींद्र कांबळेसरांच्या काही भूमिका मान्य असूनही कबीर कांबळे त्यांना जो विरोध करतो तो गावगाड्याच्या संदर्भात अधिक महत्त्वाचा आहे. तो म्हणतो,

"पण यासाठी आमच्या समाजात घरपती एक दुसरा पोरगा शिकायला पाहिजे... तो नोकरी मिळवण्याइतपत शिकाय पाहिजे... चिक्कार पोरं अशी आहेत सर, की दहावी-बारावीला नापास होऊन म्हारोड्यात आणि तालुक्यात फिरत असतात. त्यांना घरातली म्हसरं फिरवायची लाज वाटते, मग कुणाच्या बांधाला जायचं तर सोडाच. मग ह्या पोरांच्या पोटाला त्यांच्या आई-बापानं राबून घालावे लागतंय. अशा म्हारोड्यात तुमचा संघर्ष काय कामाचा, मला तर वाटतंय, तिथं गावकऱ्यांशी मिळतंजुळतं घेऊनच आपला समाज बाहेर काढला पाहिजे. अशी भांडणं काढून, केशीस घालून नव्हे." (पृ. ११५).

खेड्यातील दलित बाहेर काढण्यासाठी सामंजस्य, सहनशीलता, सबुरीचे धोरण, स्वतःच्या समाजाशी बांधिलकी आदी मूल्यांची येथे गरज आहे, हे ध्यानात येते. त्याचबरोबर जातीयता टाळा म्हणणारा दलितच मांगांना नाकारतो व सवर्णांशी संघर्ष करतो. त्यामुळे जातीयता कमी होण्याऐवजी वाढीस लागली आहे, हे सत्य वस्तुनिष्ठपणे गवस यांनी टिपले आहे. कादंबरीकार येथेच थांबत नाही तर संपूर्ण आंबेडकरांचा आज दलितांकडूनच कसा पराभव झाला, हे दाहक सत्यही मांडतो. यावरचे त्याचे भाष्यही अत्यंत महत्त्वाचे आहे. मोहन बल्लाळ एके ठिकाणी कबीरला म्हणतो, "मला एक नेहमी वाटतंय, तुला पटतंय का बघ. आपण कुणीही जग सुधारायचे कॉन्ट्रॅक्ट घेतलेलं नाही. का म्हणशील तर ती आपली ऐपत नाही आणि आज तशी परिस्थितीही नाही. बाबासाहेबांचं ठीक होतं रे. त्यांच्या वेळी सगळे तुमच्या समाजातले अडाणी होते. म्हणजे शुद्ध गुलाम होते. आणि सगळ्यात महत्त्वाचे म्हणजे त्यावेळी सर्वत्र गांधीजी होते. त्यांचा लोकांच्या मनावर जोरदार पगडा होता. त्यामुळेच बऱ्या-वायटाची धास्ती होती. म्हणून बाबासाहेब तुमच्या समाजासाठी एवढं करू शकले. आज तेच बाबासाहेब असते तर पुन्हा-पुन्हा मार खावा लागला असता. नव्हे त्यांचं डोकं औट झाले असतं. त्यामुळे तुम्ही म्हणजे तुमची दलित लेखक मंडळी गांधींना कितीही वाईट म्हणत असले तरी बाबासाहेबांच्या संपूर्ण कर्तृत्वाला गांधींच्या आणि फुलेंच्या कार्याची पार्श्वभूमी आहे, हे विसरता कामा नये... आज काळ असा आहे की, आपण आपल्या व्यक्तिगत आयुष्यात ठाम उभारण्याचा प्राणपणाने प्रयत्न केला पाहिजे. त्यासाठीच जीवापाड धडपडले पाहिजे"(पृ. २०४).

बल्लाळच्या या विधानात अनेक संदर्भ आहेत. एक तर बाबासाहेब आणि त्यांच्या काळ व आजचा वर्तमान यातील तफावत आजच्या प्रत्येकाने लक्षात घेतली पाहिजे. दुसरं म्हणजे बाबासाहेबांच्या कर्तृत्वाला गांधी, फुलेंची पार्श्वभूमी - म्हणजेच त्या काळातील मूल्यांची भाषा आणि संस्कृती महत्त्वाची ठरली आहे. आज ती मूल्येही नाहीत. त्यामुळे आजच्या वर्तमानात बाबासाहेब नीटपणे समजून घेतले पाहिजेत. आजची आधुनिक पाश्चात्त्य मूल्यधारणा, अतिरेकी व्यक्तीवाद, भौतिक सुखांची लालसा, सत्तालोलुप राजकारण, वाढीस लागलेली जातीयता, असुरक्षितता, अविश्वासार्हता, शिक्षणातील अनाचार





आणि सर्वात महत्त्वाचे म्हणजे आज प्रत्येकाने स्वतः टिकण्याची धडपड केली पाहिजे. आजचे वर्तमानच इतके जटील आणि गुंतागुंतीचे आहे की, तेथे समूहाला, समाजाला महत्त्व राहिले नाही, हे सर्वांनीच ध्यानात घेण्याची गरज आहे, असे राजन गवस यांना वाटते.

आजच्या वर्तमानाची जटिलता इतिहासाचे सर्व संदर्भ हरवून बसली आहे हे लक्षात न आल्याने दलित चळवळीला अपयश आले आहे. त्यामुळे कादंबरीच्या शेवटी जेव्हा शेडबाळे पतसंस्थेच्या माध्यमातून प्रचंड रक्कमेचा भ्रष्टाचार करून गौत्या, डेप्युटीसह अनेकांना अडचणीत आणतो. त्यांच्या नावावर उचललेली कर्जाऊ रक्कम त्यांना फेडणे अशक्य होते, तेव्हा सर्वांना हतबल होण्यापलीकडे पर्यायच उरत नाही. कबीर कसातरी आक्काबा राणेच्या मदतीने त्यांना वाचवू पाहतो, तेव्हाच 'म्हारवाडा आंदोलनाच्या पवित्र्यात' अशी बातमी बनसोडेने छापून आणल्याने सर्वच विस्कटते. यातून डांबरीकरणावरील आणि वर्तमानपत्रातील शहरी चळवळ ग्रामव्यवस्थेस पूरक न ठरता मारक ठरली आहे हे लक्षात येते.

थोडक्यांत, '*तणकट*' मधील समाजवास्तव केवळ वर्तमानकालीन नाही तर त्यातून भविष्याच्या दिशाही सूचित झाल्या आहेत. आजची ग्रामव्यवस्था आधुनिकीकरणाच्या विळख्यात कशी सापडली आहे, याचा प्रत्यय ही कादंबरी वाचताना येतो. दलित चळवळीला आलेले अपयश केवळ त्यांच्या आक्रमक भूमिकेत नाही तर आजच्या आधुनिकीकरणातही दडले आहे, हे वास्तव गवस यांनी तटस्थपणे टिपले आहे. प्रस्तुत वास्तव टिपत असताना गवस यांनी परंपरेतील आधुनिकतेचा अत्यंत गांभीर्याने विचार केला आहे. कारण गावगाडा समजण्यासाठी त्याची अत्यंत गरज आहे. परंपरेतील आधुनिकतेमध्ये ग्रामसंस्कृतीमधील क्षमाशीलवृत्ती, सहनशीलता, शेती, परंपरेशी संबंधित असलेल्या लोकांची टिकून राहण्याची वृत्ती, समूहप्रधानता, उच्चतर पातळीवरची नैतिकता, कौटुंबिक सलोखा, सामंजस्य, माणुसकीवरील निष्ठा, गावगाड्यातील सलोखा आदी मूल्यांचा समावेश करता येतो. आक्काबा राणे ही क्षमाशीलवृत्तीचा उच्चांक गाठणारी व्यक्तिरेखा आहे. म्हारवाड्याने शेवटपर्यंत विरोध करूनही शेवटी तो कबीरला मदत करतो. त्याला सायकल देतो. कबीर आणि त्याचे कुटुंब, शेडबाळेची बायको, आक्काबा राणेच्या शब्दाबाहेर नसणारी प्रतिष्ठित माणसे यांची सहनशीलता महत्त्वाची ठरली आहे. तर म्हारवाड्यावर शोककळा पसरूनही तो टिकून राहील यांची खात्री कबीरला आहे. समूहप्रधानता हा सबंध गावाचा अविभाज्य घटक आहे. दलितांइतकेच मराठ्यांनासुद्धा जातीचे प्रेम आहे. आमदार सरनोबत, राणे, पाटील, फौजदार शिंदे, देसाई हे सर्वजण एकत्र राजकारण करतात. शेडबाळे कमीतला असल्यामुळे त्याला ते आपला मानीत नाहीत. बँकेत त्याला त्रास द्यायला सुरूवात करतात. प्रसंगी व्यक्तिगत मतभेद विसरून सर्व मराठे एक होतात. ही दलित, मराठी जातीय सामूहिकता आहे. आक्काबा राणेवरील गावाची निष्ठा म्हणजे नैतिकता आणि सामंजस्य या मूल्यांचा प्रत्यय आहे. या मूल्यांचा विचार आजही अत्यंत महत्त्वाचा आहे. या मूल्यांवरच आजची व्यवस्था टिकून आहे. यामुळेच गावगाडाही टिकून राहील हा '*तणकट*' मधील विश्वास महत्त्वाचा आहे.

प्रस्तुत वास्तव साकार करणाऱ्या व्यक्तिरेखा, आपल्या जीवनधारणेवरील निष्ठांमुळे, कादंबरीच्या रूपाचा तोल कुठेही बिघडू देत नाहीत. प्रत्येक व्यक्तिरेखा आपल्या भल्या-बुऱ्या प्रवृत्तींचे समर्थन करताना दिसते. कबीर, मोहन बल्लाळ आत्मशोधही प्रखरपणे घेताना दिसतात. त्यामुळे आत्मशोध आणि जीवनशोध यांच्या एकमेळाने '*तणकट*'च्या रूपबंधाची कालात्मकता वाढली आहे. '*तणकट*'मधील व्यक्तिरेखा सर्वसाधारणपणे दोन गटात विभागता येतात. उच्चतर स्वरूपाची नैतिकता जोपासणाऱ्या आणि फलद्रूप मूल्य हेच आपल्या जीवनाचे ध्येय भासणाऱ्या व्यक्तिरेखा यांना समोरासमोर साकार करून '*तणकट*'मधील वास्तव आकारास आले आहे. कबीर कांबळे, सदबा, गंगव्वा, थळूआजा, आक्काबा राणे, मोहन बल्लाळ; तसेच आमदार महिपतराव सरनोबत यांची मराठ्यांचे जातीय राजकारण करूनही निदर्शनास येणारी उच्चतर नैतिकता कादंबरीत महत्त्वाची ठरली आहे. परंतु तरीही उपद्रव देणे हेच ध्येय मानणाऱ्या बाळू शेडबाळे, जालिंदर बनसोडे, अल्ताफ कांबळे, गौत्या, सुपी आदी व्यक्तिरेखांच्या अविचारी आक्रमक उपद्रवामुळे मूल्यविवेकावर जगणाऱ्या कबीर, आक्काबा यांच्या वाट्याला हतबलताच येते.

कादंबरीत घडणाऱ्या संपूर्ण घटनांचा कबीर साक्षीदार आहे. त्यामुळे निवेदन तृतीय पुरूषी असले तरी निवेदनाची सर्व सूत्रे कबीरच्या हातात असल्यासारखी वाटतात. साहजिकच कबीर या व्यक्तिरेखेला कादंबरीत महत्त्व प्राप्त झाले आहे.

अनुक्रमणिका

म्हारवाड्यातील कॉलेजात शिक्षण घेणारा कबीर एकटाच आहे. शिक्षणामुळे त्याच्या जीवनकक्षा विस्तारल्या आहेत. जीवनावश्यक मूल्यांची जोपासना करणारा कबीर सामाजिक बांधिलकीपोटी म्हारवाड्यातील लोकांना काही गोष्टी समजून सांगण्याचा प्रयत्न करतो. परंतु म्हार जेव्हा गावावर बहिष्कार टाकतात. तेव्हा तो अस्वस्थ होतो. परंतु त्यांच्यात सामील न होता स्वतःच्या कुटुंबासह तो गावात कामाला जातो. त्याने स्वतःपुरता वेगळा मार्ग स्वीकारला आहे. म्हणूनच तो आंबेडकर जयंतीच्या निमित्ताने दारू पिऊन मिरवणुक काढणाऱ्या तरूणांवर चैतागतो. त्यांच्यात साधं जायचंही टाळतो. कॉलेजमध्येही चळवळीतील फोलपणा लक्षात आल्यावर तिकडे लक्ष द्यायचं कमी करतो. त्याची भूमिका सबंध गावगाडा समजून घेण्याची आणि स्वतः सुधारून नंतर जातीयता नाहीशी करण्याची आहे. म्हणून थळूआजाची जीवनजाणीव त्याला महत्त्वाची वाटते. त्याच्या या भूमिकेमुळे सबंध म्हारवाडा त्याच्या कुटुंबापासून फटकून वागत असला तरी त्याच्याबद्दल सर्वांच्या मनात आदर आहे. एवढेच नव्हेतर गावातील लोकही त्याला जवळ बसवून घेतात. जगदाळे, बल्लाळ सारखे तरूण त्याचे खास मित्र आहेत. राणे, त्याची दुरवस्था बघून त्याला सायकल देतात. स्वतः कबीर, शिष्यवृत्ती मिळाल्यानंतर घरात धान्य आणून टाकतो. शेळी चारायला नेण्याची त्याला लाज वाटत नाही. म्हणूनच त्याचा सर्वांशी चांगला संवाद होतो. प्रचंड सहनशीलता, समाजाविषयीची आत्यंतिक तळमळ, आई-वडिलांकडून मिळालेली संस्कारांची शिदोरी आणि त्यातून घडलेला त्याचा पिंड समाजाने त्याला वगळूनही शेवटी संकटातून त्यांना बाहेर काढण्यासाठी पुढे सरसावतो. तेथेही अपयश आल्याने तो हतबल बनतो.

नोकरी लागलेले दलित तरूण पुन्हा गावात येत नाहीत, आई-वडिलांना पैसे पाठवत नाहीत. शिष्यवृत्ती मिळाल्यावर दारू, सिगारेटी ओढण्यात पैसे घालवतात, शाळा शिकत नाहीत, आपल्याच लोकांचे भांडवल करतात म्हणून अस्वस्थ होणारा कबीर एके ठिकाणी म्हणतो,

"आमच्या माणसांना सगळं फुक्कट पायजे. तेही जलद पायचे... त्यामुळं जो जो फुक्कट देण्याच्या भरूभरून घोषणा करील त्याच्या पाठीमागं जाण्यात आमच्या माणसांना मोठेपणा वाटतो... घेणं वाईट आणि देणारा तो उपकाराखातर देतो. त्यातून मिंधेपणा येणार, हा विचार करायला आमच्या माणसांना सवड नाही. उलट घेण्याची आपली परंपरा बलुत्यासारखीच की सततच्या अन्यायाचा हक्क म्हणुन सवलती, ही गोष्ट मला मान्य आहे. पण सवलतीमागची भूमिकाच आम्हाला कोणी सांगितली नाही. त्यामुळे मिळेल ते ओरबाडत सुटायचं, ही प्रवृत्ती आमच्या नेत्यात आली. आणि नेते आमच्या माणसांनाच ओरबाडत सुटते."(पृ. २१४).

कबीरच्या या विधानामधून त्याच्या एकूण व्यक्तिमत्त्वावर, वैचारिक पिंडावर आणि नैतिकेवर प्रकाश पडतो.

कबीरच्या व्यक्तिमत्त्वाशी समांतर असणारी व्यक्तिरेखा म्हणजे बल्लाळ. या दोघांचा कादंबरीभर चाललेला संवाद अत्यंत विधायक. वैचारिक मतभेद लक्षात घेऊनही त्यांचा संवाद महत्त्वाचा ठरतो. बल्लाळची विचार करण्याची पद्धती कबीरच्या विचारात भरच टाकणारी आहे. म्हणूनच त्याने दलित नेत्यांची उडवलेली टर कबीर शांतपणे ऐकून घेतो. हतबल झालेल्या कबीरला तो शेवटी म्हणतो,

"आणि मुद्दा उरतो, तो तुझा म्हारवाडा वाचवण्याचा आणि वाचण्याचा. तो वाचेल. त्याच्या स्वतःच्या हिंमतीवर तसेल. तगणे हा तर आपल्या कृषी संस्कृतीचा अद्वितीय वारसा आहे. आणि म्हारवाडा मातीला जवळचा आहे. वास्तविक तुमच्या तमाम नेत्यांनी हेच पहिल्यांदा ध्यानात घ्यायला हवं होतं की, हा देश खेड्यांचा आहे आणि म्हारवाड्याची सगळी मुळं खेड्यातल्या जमिनीत आहेत. तेच विसरले सगळे आणि बोलत राहिले. मध्यमवर्गीय ब्राह्मणी क्रांतीचे जाहीरनामे, मग घोषणा, मोर्चे, उपोषणे आणि चळवळ, चळवळ, सगळं शहरातल्या रस्त्यावर आणि वर्तमानपत्रातल्या कागदावर... वास्तविक ते इथलेच... पण शहरात पडले. मग त्यांचेही मध्यमवर्गीय होणे अटळ होते."(पृ. २३१).

कबीर, बल्लाळ आधुनिक तर आक्काबा राणे आणि थळू आजा पारंपरिक जीवनाशी संबंधित. पण कबीरचा या दोघांशी कादंबरीभर चाललेला संवाद म्हणजे परंपरा आणि आधुनिकता यांचा सुंदर समन्वयच आहे. आक्काबा ज्या शेडबाळेने त्यांना अडचणीत आणले त्याला मारहाण झाल्यावर स्वतः उचलून दवाखान्यात नेतो. शेवटपर्यंत म्हारवाड्याने विरोध करूनही त्याबद्दल आक्काबा कटुता बाळगत नाही. परंपरेने चालत आलेलं हे समंजस शहाणपण शेवटीही म्हारवाडा वाचवण्यासाठी कबीरला सूळोखे वकिलापर्यंत घेऊन जाते. आक्काबाच्या या समंजसपणाला, क्षमाशीलतेला आणि

अनुक्रमणिका

सहनशीलतेला सगळा गाव वचकून आहे. आक्काबाच्याच पद्धतीने थळूआज्याला शहाणपणा असल्याने त्याला म्हारवाड्याची, गावाला वाळीत टाकण्याची आणि खोट्या फिर्यादी रंगवून गावाला त्रास देण्याची भूमिका पटत नाही. म्हणूनच तो शेवटपर्यंत गावात कामाला जातो. या सर्वांची नैतिकता असहाय, हतबल बनली असली तरी या मूल्यांशिवाय माणसाला जगता येणार नाही हे कटू सत्य गवस नीटपणे मांडतात.

बाळासाहेब शेडबाळे हा अत्यंत उपद्रवी माणूस. तितकाच बेरकी. पतसंस्थेत भ्रष्टाचार करून नामानिराळा राहतो. लग्न झालेल्या म्हातान्या सुलीशी राजरोस संबंध ठेवतो. दलितांना पंधरा रूपयात मिळणारी वीज, दोनशे रूपये घेऊन देतो. त्यातच पतसंस्था काढून अनेक म्हारांच्या नावाने कर्ज काढून गब्बर होतो. शेवटपर्यंत म्हारांना चिथावणी देत आपला स्वार्थ साधतो. परंतु त्याचवेळी आपलीच भूमिका किती रास्त आहे हे पटवून देण्यात मात्र तो कमी पडत नाही. उपद्रव देणे हाच त्याच्या जीवनाचा स्थायीभाव असल्याने त्यातच त्याला आनंद मिळतो. गावातील सरपंचाच्या मुलाला अडकवणे, खोट्या फिर्यादी देऊन उपकारकर्त्या आक्काबाला अडचणीत आणणे आणि म्हारांचा स्वार्थासाठी उपयोग करून घेणे हेच त्याचे ध्येय होते, ते त्याने पूर्ण केले. परंतु या सगळ्यांचा अतिरेक झाल्यावर मात्र त्याला सुलीसह गाव सोडणे भाग पडते. हीच अवस्था कबीरचे कुटुंब वगळता गावातील सर्वच म्हारांची झाली आहे.

सिद्धार्थ नसलापुरे, सत्यपाल धर्मरक्षी, आलेराव, अलताफ, फणींद्र सर, बनसोडे ही शहरी मध्यमवर्गीय जीवन जगणारी माणसे स्वार्थी हेतू डोळ्यांसमोर ठेवून राजकारण करतात. त्यामुळे त्यांनाही मिळणारी सहानुभूती हळूहळू कमी होत गेली आहे.

या सर्व व्यक्तिरेखा आपापल्या परीने जीवनाला आकार देण्याचा प्रयत्न करतात आणि त्याचवेळी स्वतःचे परखड आत्मपरीक्षणही करतात. यामुळेच शेडबाळे उपद्रव देत असला तरी आतून बचकून आहे, हे त्याला स्वतःला चांगले माहीत आहे. यातूनच सत्य नाकारून जगणाऱ्या व्यक्ती कितीही मुंड असल्या तरी त्यांना आतून प्रचंड धास्ती वाटत असते, हे सनातन वास्तव गवस यांनी शेडबाळेच्या रूपाने मांडले आहे. तसेच उपद्रवामुळे काही काळ अशा व्यक्ती प्रकाशझोतात येत असल्यातरी तो झोत अल्पकाळ असतो; हे कबीर, थळूआजा यांच्या व्यक्तिरेखेवरून लक्षात येते. प्रस्तुत व्यक्तिरेखा अत्यंत स्वाभाविक जगत आहेत. त्यामुळे त्या त्या ठिकाणी त्या त्या व्यक्तिरेखा प्रभावी आणि परिणामकारकच ठरल्या आहेत. शेडबाळेची बायको याचे चांगले उदाहरण आहे. नवऱ्याने संसाराकडे दुर्लक्ष केले तरी ती कठीण प्रसंगी विरघळून जात नाही. तग धरून राहणे हा स्त्रियांचा खास धर्म तिच्या रूपाने कादंबरीत अवतरला आहे.

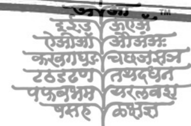
प्रत्येक व्यक्तिरेखांचा स्वतःचा आत्मशोध आणि निवेदकाच्या समूहाचा शोध घेता घेता संपूर्ण गावाचा आणि हळूहळू समाजाच्या म्हणजेच जीवनशोध घेण्याचा प्रवास यामुळे कादंबरीला आत्मशोध आणि जीवनशोध असे दुहेरी परिमाण प्राप्त झाल्याने कादंबरीतील वास्तव प्रत्यक्ष वास्तवासारखे भासत असूनही त्यातील कलात्मकता उणावली नाही. त्याचबरोबर वास्तवाच्या अट्टाहासापोटी वास्तवाचे तपशील नोंदवता नोंदवता कंटाळवाण्या ठरलेल्या आजच्या कादंबरीच्या संदर्भात '*तणकट*' मधील वास्तव महत्त्वाचे आहे. कोठेही वास्तवाचे तपशील न नाकारताही ते कंटाळवाणे वाटत नाहीत. आणि सर्वात महत्त्वाचे म्हणजे कादंबरीची वाचनीयता कोठेही कमी झालेली नाही. शहरीकरणाच्या जवळ येऊन ठेपलेल्या ग्रामीण प्रदेशाची बदलती भाषा, 'मनगंड कुळ, काचबारून, सासूळ नव्हता. इदस्नी करून घेणे, झाळ्यांना गोळा घालणं, खुशीकला, उनाचा चणका, तीन अडकून सीताराम होणं' अशी प्रादेशिकतेची आठवण करून देणारी भाषिक रचना यामुळे '*तणकट*'ची वाचनीयता प्रभावी ठरली आहे.

उपरोक्त सर्व तपशीलांमधून गवस यांनी बदलत्या ग्रामव्यवस्थेचा वास्तवपूर्ण उभा-आडवा छेद घेतला आहे. परंतु तरीही गावगाड्यातील इतर बलुतेदारांची मानसिकता, मराठ्यांची भाऊबंदकी, गांवातील राजकारण, निसर्गाचा एकूण गावगाड्यावर होणारा परिणाम यांचे तपशील कादंबरीत आले असते तर तिची परिणामकारकता अधिक प्रभावी ठरली असती. तरीही बदलत्या ग्रामव्यवस्थेचे चित्रण करता-करता, वर्तमानाची प्रतष्ठापना करत '*तणकट*'ने दलित, ग्रामीण, प्रादेशिक, नागर कादंबरीच्या भेदरेषा पुसून टाकल्या आहेत. '*तणकट*'चे हे यश ठळकपणे नजरेसमोर येणारे आहे.

●●

अनुक्रमणिका







अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

हे मासिक श्री.ग. दीक्षित यांनी मुद्रा, ३८३ नारायण पेठ, पुणे ४११ ०३० येथे छापून सरोजा भाटे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.



अनुक्रमणिका